AKAL · HIPECU
Francine Culdaut
El nacimiento del Cristianismo y el gnosticismo. Propuestas

-13-

AKAL · HIPECU

HISTORIA DEL PENSAMIENTO Y LA CULTURA

Director de la colección: Félix Duque
Diseño de cubierta: Sergio Ramírez

© Ediciones Akal, S. A., 1996
Los Berrocales del Jarama
Apdo. 400 - Torrejón de Ardoz
Madrid - España
Telfs.: 656 56 11 - 656 51 57
Fax: 656 49 11
ISBN: 84-460-0608-1
Depósito legal: M. 39.450-1996
Impreso en Grefol, S. A.
Móstoles (Madrid)

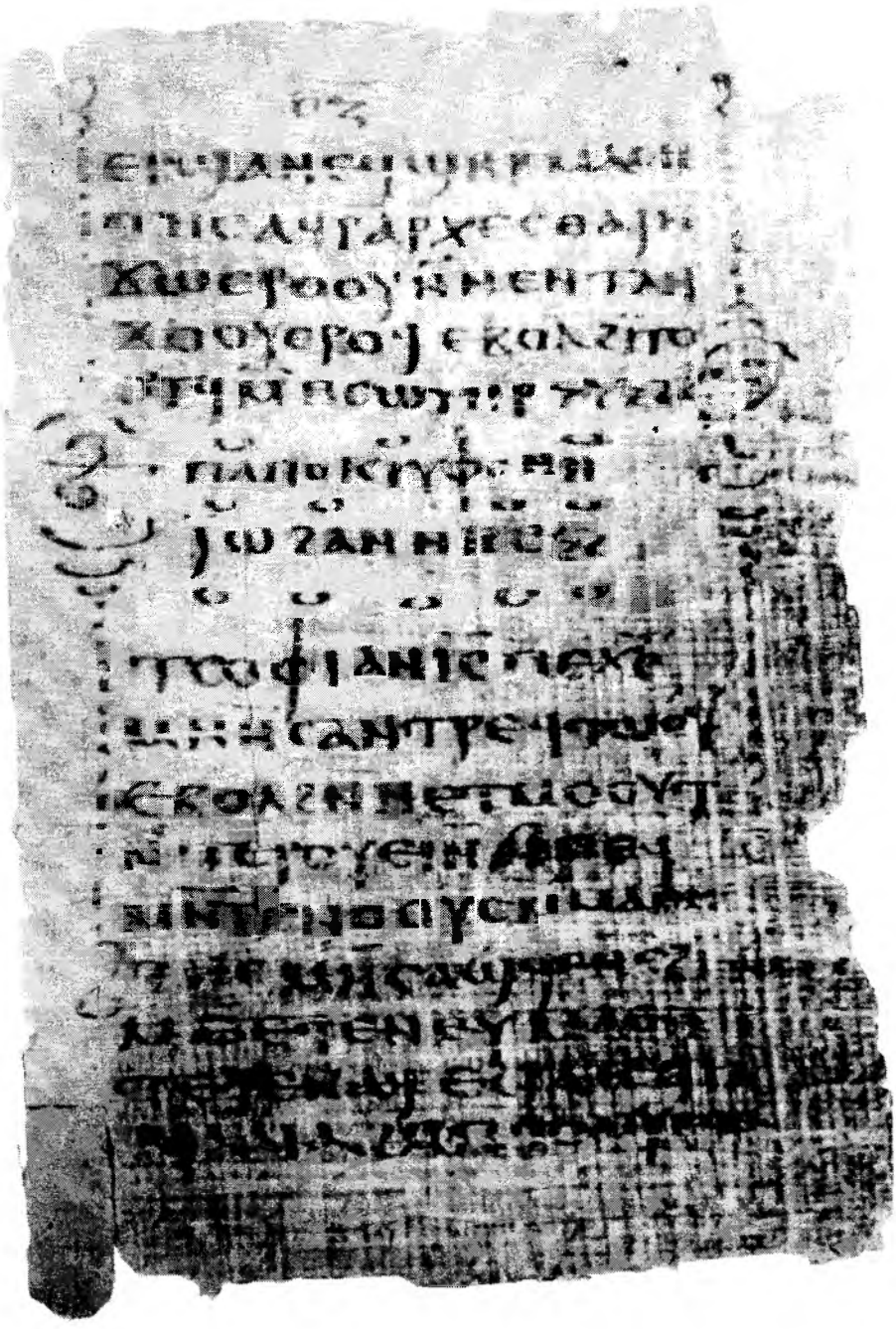
Reservados todos los derechos. De acuerdo a lo dispuesto en el art. 270 del Código Penal, podrán ser castigados con penas de multa y privación de libertad quienes reproduzcan o plagien, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica fijada en cualquier tipo de soporte sin la preceptiva autorización.

Francine Culdaut

El nacimiento del Cristianismo y el gnosticismo. Propuestas

Traducción
Fernando Guerrero

akal
CRISTIANOS



Final del *Apócrifo de Juan* y comienzo de la *Sabiduría de Jesucristo* (P. Berolinensis, 8502, p. 77).

I

Fuentes e interpretaciones

Introducción

A. Hacia una definición de la Gnosis del Gnosticismo

En este recorrido queremos presentar las principales afirmaciones teológicas del gnosticismo y ofrecer las herramientas de trabajo necesarias para todo el que quiera realizar verdaderas investigaciones en este campo.

Tras los descubrimientos de Nag Hammadi, los estudiosos han realizado un enorme trabajo de investigación sobre algunos textos sorprendentes que nos obligan a repensar la manera en que se desarrolló el cristianismo. El gnosticismo sigue siendo hoy uno de los problemas, tal vez el más complicado, que se le presentan a la Historia de las ideas y a la Historia de las religiones, y permanece, por tanto, como un asunto muy oscuro incluso para los especialistas. El gnosticismo tiene que ver con la historia del cristianismo y de la Iglesia de los primeros siglos, con la situación del judaísmo en el momento de la emergencia del cristianismo, con los misterios helenísticos, con las religiones orientales, y con el sincretismo oriental, judaico y helénico de los albores de la era cristiana. Con el problema de la interpretación del fenómeno gnóstico, nos situamos hoy en el corazón de un enorme conflicto de interpretación. El movimiento gnóstico fue ocultado y reprimido, pero esta ocultación produjo una presión que no cesó de minar (y, por tanto, de influir en) el pensamiento cristiano y occidental, lo que explica en muchos casos las tensiones e incluso los desgarros en medio de los cuales se ha desarrollado el cristianismo. Hans Jonas ha escrito:

> *«Esta historia no ha encontrado su Miguel Ángel, su Dante ni su Milton. Más severo en su disciplina, el credo bíblico supo resistir la tempestad, y ya no quedó sino el Antiguo y el Nuevo Testamento para dar forma al espíritu y a la imaginación del hombre occidental. Las enseñanzas de aquéllos que, en la fiebre de estos tiempos de transición, protestaron contra la nueva fe, la pusieron a prueba, e intentaron darle otro sentido, se han olvidado,*

y sus escritos han sido enterrados en las páginas de sus refutadores o en las arenas de los países de la antigüedad. Nuestro arte, nuestra literatura, y tantas otras cosas más serían bien diferentes si el mensaje gnóstico hubiera prevalecido.

Cuando el pintor no se mueve, cuando el poeta se calla, es necesario que el estudioso, ocupado en sus fragmentos, reconstruya el mundo desvanecido y, con medios menos vigorosos, le vuelva a dar forma y vida. Y hoy lo puede hacer mejor que nunca: ahí tenemos los fragmentos que las arenas han restituido del depósito sepultado. No se trata de un simple interés de anticuario, pues en toda su rareza, en la violencia que produce a la razón, en lo inmoderado de su juicio, esta forma de sentimiento, de visión y de pensamiento tenía su profundidad; y sin su voz, sin sus intuiciones e incluso sin sus errores, nos estaría faltando un testimonio sobre la humanidad. Por muy rechazado que fuera, el gnosticismo representó una de las vías que se ofrecían entonces en la encrucijada de las creencias. Sus rojos resplandores iluminaron los comienzos del cristianismo, las angustias en las que nació nuestro mundo. Hace ya bastante tiempo se tomó una decisión que vino a formar parte de nuestra herencia: hoy, los herederos comprenderán mejor qué herencia les tocó si saben qué pensamiento se disputó su fe en el alma del hombre».

(Jonas, 1978, pp. 8-9).

El pensamiento gnóstico se articula por entero sobre la voluntad de resolver el problema del mal; y esto, dirigiéndose especialmente, al precio de una especulación que recurre a lo mitológico, a sus orígenes; esto explica, por lo demás, la fascinación que ejerce y, en gran medida, las dificultades que plantea. Su pregunta es : «¿de dónde viene el mal?»; enorme pregunta que sigue siendo el desafío para todo pensamiento y toda religión.

B. Definición o lo que encierran las palabras

Existe mucha fantasía en torno al uso y significado de las palabras «gnosis» y «gnosticismo». Gran parte de las obras dedicadas a ellas las utilizan indistintamente o bien les conceden sentidos muy imprecisos. Ireneo emplea a menudo *gnostikoi* (gnósticos) para designar a los miembros de las diferentes sectas: simonianos, valentinianos, carpocracianos, etc. Ahora bien, tanto para Orígenes como para Clemente e Ireneo, la palabra «gnosis» designa al cristianismo auténtico; y para designar lo que consideran una desviación, se refieren a «la pretendida gnosis», o «la gnosis de falso nombre».

El término abstracto «gnosticismo» es moderno. Retoma el «gnostikoi» de los antiguos compiladores de catálogos de herejías para designar un movimiento religioso en sus múltiples aspectos, un conjunto de sectas o de escuelas muy diferentes, pero que presentan rasgos comunes, lo que justifica por tanto el uso de este término genérico.

Además de la imprecisión en el uso de este vocabulario, hay también una enorme confusión, introducida por el documento final del coloquio de Mesina, sobre los orígenes del gnosticismo (*Cf.* Coloquio de Mesina, 1967, y Pétrement, 1967). La definición allí propuesta hace que se lo confunda con otros fenómenos emparentados con él pero que son distintos. Para salir de estas imprecisiones y confusiones, ofrezco aquí un esfuerzo de clarificación que tomo prestado, en lo esencial, de P. Hadot (*Cf.* Hadot, «Gnostiques», en *Encyclopédia Universalis*, p. 657). La «Gnosis», del griego γνῶσις , implica, como indica su nombre, un conocimiento que se quiere salvador y que revela a los iniciados el secreto de su origen y los medios para alcanzarlo. Queda ahora por precisar y caracterizar la gnosis propia del gnosticismo. Esta multiplicidad de sectas de nombres extraños: valentinianos, cainitas, ofitas, basilidianos,

etc., comparten una misma teoría del conocimiento, y presentan asimismo algunos rasgos similares.

α) Para empezar, el gnóstico conoce mediante una revelación. Él no cree, pues la fe es inferior al conocimiento, y su gnosis, «el conocimiento de la grandeza inefable», es por sí sola la redención perfecta. El gnóstico sabe:

> *«Quiénes éramos y en quiénes nos hemos convertido, dónde estábamos y adónde hemos sido arrojados, hacia dónde nos apresuramos y de dónde somos redimidos, qué es la generación y la regeneración».*
>
> (Clemente de Alejandría, *Extractos de Teódoto*, 78, 2. SC 23, F. Sagnard, 1948).

El conocimiento esencial es el conocimiento de sí, de su ser verdadero:

> *«Renuncia a buscar a Dios y a buscar la creación y las otras cosas análogas: búscalo partiendo de ti mismo y advierte quién en ti, sin que te des cuenta, se apropia de toda cosa y dice: "Mi Dios, mi espíritu, mi pensamiento, mi alma, mi cuerpo". Aprende de dónde viene la pena y la alegría, el amor y el odio; de dónde, que uno venga sin quererlo, que uno ame sin quererlo. Si buscas exactamente estas cosas, las encontrarás en ti mismo».*
>
> (Monoimo, en Hipólito, *Refutación de todas las herejías*, VIII, 15, 1-2).

β) El segundo rasgo característico de los sistemas gnósticos es un dualismo fundamental que conduce a la depreciación del cosmos, a un verdadero anti-cosmismo. Se trata de un dualismo de naturaleza teológica que opone Dios y mundo, un Dios separado, un Dios tan radicalmente transcendente, transmundano, que el mundo como tal es el anti-Dios. La materia es mala, obra de un dios inferior, el Demiurgo, al que frecuentemente se identifica con el «dios de los judíos». El «*Demiourgós*» (*Δημιουργός*), es decir: «el Artesano», es el nombre que da Platón al creador mítico del universo; Filón lo utiliza para designar al Dios bíblico, y los gnósticos bautizan así al Dios del Antiguo Testamento, pues él es esencialmente el Creador del mundo. Este nombre sólo aparece una vez en el Nuevo Testamento (Hebreos 11, 10), pero lo encontramos en Clemente de Roma, en los apologistas y, más tarde, en los teólogos cristianos de Alejandría. Lo realmente específico del pensamiento gnóstico es oponer esta figura del Demiurgo, creador del mundo, a la del verdadero Dios. Esta diferencia, e incluso esta oposición, entre el dios creador y el dios salvador implica que la historia de este mundo no tiene interés, y que sólo el ascenso del alma hacia las esferas celestes merece nuestra atención.

γ) Recurrir a construcciones mitológicas, a menudo muy complicadas, es el último rasgo característico y específico de los sistemas gnósticos. Los relatos mitológicos que expresan los pormenores de la salvación no son de hecho más que una manera de entender de dónde viene y adónde va el yo, de comprender cómo el hombre ha sido arrojado al mundo sensible, y cómo el alma puede volver al mundo espiritual del que fue expulsada. Siguen siendo intentos de explicar la situación del hombre en un mundo en el que sufre, y para precisar lo que aquél puede hacer para escapar de él. Los mitos gnósticos manifiestan una sorprendente creatividad. Desde los mitos de la Grecia homérica, y a la espera del florecimiento, en el siglo XII, de la novela del Ciclo de Arturo, son los únicos escritos realmente originales aparecidos en el ámbito de la civilización occidental.

El mito siempre cuenta, bajo diferentes formas, el destino del alma. En primer lugar, en el mundo celeste, el alma sufre una caída trágica que la conduce a la tierra, en donde queda aprisionada en un cuerpo sensible. La suprema divinidad, conmovida

por la suerte de estas chispas divinas prisioneras de la materia, envía al Salvador para liberarlas. Éste les revela a los gnósticos su verdadero origen. Una vez cumplida su obra, sube junto al Padre y abre el camino a las chispas luminosas que, libres de su prisión corporal, lo seguirán en su ascensión. Éste es el esquema general que constituye el armazón de los mitos gnósticos. Para el gnóstico, el conocimiento de sí que resulta de la revelación es en sí mismo salvación, liberación, actividad creadora; para él se trata de pasar del ámbito del «cosmos» (temporal y fenoménico) al «eón» (lo eterno y atemporal).

> *«Si alguien posee la gnosis, entonces es un ser de las Alturas. Si lo llaman, escucha, responde y se vuelve hacia quien lo llama para subir hacia él. Él sabe cómo se lo llama. Al poseer la gnosis, ejecuta la voluntad de quien lo ha llamado, desea complacerle, y recibe el descanso. Le es dado el nombre de cada uno. El que así posea la gnosis, conoce de dónde vino y adónde va. Él sabe, como aquél que, habiendo estado ebrio, vuelve a la lucidez y, venido a sí, restablece lo que le es propio».*
>
> (*Evangelio de Verdad*, 3-19, p. 22).

Ahora se trata, pues, de adquirir los medios para moverse por lo que en absoluto es una jungla que esconda bestias salvajes, sino un espeso bosque de difícil acceso.

I. Presentación del corpus de las «escrituras gnósticas»

A. En los escritos de refutación de los Padres de la Iglesia

Durante mucho tiempo el Gnosticismo fue conocido exclusivamente a través de las obras de sus oponentes, a través de escritos cristianos. Y mientras que estas refutaciones han subsistido, los escritos gnósticos fueron perseguidos y destruidos. Estos escritos de refutación no sólo fueron la principal fuente para el conocimiento del gnosticismo, sino también la primera teoría sobre su naturaleza y origen. Su propósito es refutar algunas posiciones que consideraban desviadas y opuestas a la tradición de la fe cristiana. Estos escritos pretenden demostrar el origen post-cristiano del gnosticismo, al que reprochan ser una falsificación de la doctrina cristiana, una vuelta al paganismo –en el que incluyen a la filosofía griega–; denuncian su falta de unidad y sus propósitos disgregadores; lo acusan de engaño, de falsedad y de magia; y descubren, por último, en Satán, causa sobrenatural de la enseñanza gnóstica, al gran sembrador de discordia que intenta corromper a la Iglesia. Hacen del gnosticismo un fenómeno cristiano, una deformación de la doctrina cristiana bajo la influencia de elementos de la filosofía griega o de la religiosidad helenística. Ireneo demuestra estos orígenes filosóficos:

> *«Y no sólo están [los valentinianos] convencidos de presentar como bien propio lo que se encuentra en los poetas cómicos, sino que lo que ha sido dicho por todos esos que ignoran a Dios, y a los que se llama filósofos, lo han reunido y lo han cosido todo junto en una especie de centón hecho de múltiples y miserables jirones, y así se han fabricado, con gran acompañamiento de sutilezas, una apariencia engañosa: la doctrina que aportan es*

nueva, puesto que ahora ha sido elaborada con un arte nuevo, pero no es por eso menos rancia e inútil, pues está formada por viejas creencias que no exhalan más que ignorancia y negación de Dios».

(Ireneo, A.H., II, 14, 2).

Justino, muerto mártir hacia 165, compuso la obra heresiológica más antigua que conocemos. El *Sintagma* se ha perdido, pero Justino alude a él en su primera *Apología* dirigida al emperador Antonino Pío hacia 150-155. Al final del capítulo veintiséis, consagrado a Simón, Menandro y Marción, escribe Justino: «*Por otra parte, hemos compuesto un libro sobre todas las herejías. Si queréis leerlo, os lo daremos*».

Ireneo (hacia 130-150 a 200) reprodujo una parte de los desarrollos de Justino en su gran obra *Contra las herejías, (Adversus Haereses)*. El primer Libro, esto es, los treinta primeros capítulos, está consagrado a las escuelas de Valentín (sobre todo a Ptolomeo y Marco) y a otras escuelas que Ireneo hace remontar a Simón el Mago. Este libro fue la principal fuente, tanto en materiales como en argumentos, para los heresiólogos antiguos, y sigue siéndolo para los investigadores modernos. Pero si bien es cierto que Ireneo estaba verdaderamente informado, no por ello su información deja de ser limitada y de estar tratada de manera tendenciosa. Ireneo denuncia las ridículas pretensiones de los gnósticos, sus contradicciones, lo absurdo de sus doctrinas arbitrarias, las continuas disensiones entre sus diferentes grupos. He aquí el principio que guía su trabajo:

«Vamos a ver con qué bestia estamos tratando; podremos verla, guardarnos de sus ataques, golpearla por todos lados, herirla, y matar por fin a esta bestia devastadora. Esa es nuestra meta, pues acabamos de sacar a la luz sus misterios ocultos y por ellos arropados en el silencio: ya no tendremos necesidad de largos discursos para aniquilar su doctrina».

(Ireneo, A.H., I, 31, 4).

Hipólito de Roma, sacerdote romano sin duda alguna procedente de Oriente, muere mártir probablemente en 235. Se autodenomina discípulo de Ireneo. Es, sin lugar a dudas, el autor de la *Refutación de todas las herejías*, tratado al que a menudo se denomina *Philosophumena* a causa del contenido del primer Libro. Para probar el carácter no cristiano de las herejías de las que habla, Hipólito intenta establecer la dependencia de éstas en relación a la filosofía y el pensamiento pagano:

«Probaremos que por sus opiniones, maneras y actos son ateos. Mostraremos cuál es el origen de sus maniobras y cómo han intentado establecer sus opiniones sin tomar nada de las Santas Escrituras (...) Probaremos que sus opiniones tienen su origen en la Sabiduría de los Griegos, en las conclusiones de los autores de sistemas filosóficos, en los pretendidos misterios y divagaciones de los astrólogos. Parece pues oportuno exponer en primer lugar las opiniones vertidas por los filósofos griegos, y mostrar a nuestros lectores que son más antiguas que estas herejías y que merecen más respeto en cuanto a sus concepciones de la divinidad. Compararemos a continuación cada herejía con el sistema de cada pensador. Y resultará entonces que el primer campeón de la herejía, cuando invoca estas fuentes, las ha vuelto a su favor apropiándose de sus principios. Y llevado por lo peor de estos principios es como ha edificado su propia doctrina».

Los escritos que se citan a continuación se encuentran al final de esta obra, en las Fuentes (*Cf.* pp. 55-58). Estos escritos retoman ampliamente esta tesis patrística que fue adoptada por los historiadores de la Iglesia. Les resultaba tanto más difícil apartarse de esta interpretación cuanto que lo esencial de la documentación reposaba en

los escritos de los Padres. Se trata de fuentes de gran valor, pero indirectas. Los trabajos de la *Quellenforschung*, en los siglos XIX y XX, han sabido extraer los temas y representaciones comunes a los tratados anti-heréticos y mostrar la aparición de un género literario particular, sacando a la luz los esquemas fundamentales de la heresiología. Con sus trabajos sobre las disensiones internas del cristianismo, Pierre Nautin ha preparado el terreno para una ciencia de la heresiología (*Cf.* Nautin, 1949; 1957, y 1968, pp. 177 y 191). Recientemente, por último, Alain Le Boulluec ha estudiado la noción de herejía en la literatura griega de los siglos II y III, buscando las condiciones en que fueron elaboradas, y ha señalado la evolución de esta noción, mostrando cómo su nacimiento está en la lucha contra el gnosticismo, principal obstáculo entonces para los esfuerzos de unidad y cohesión (*Cf.* Boulluec, 1985).

B. Los textos originales antes de 1945

La obra absolutamente indispensable para descubrir estos textos es la *Introduction à la littérature gnostique. Histoire du mot «gnostique»–Instruments de travail. Collections retrouvées avant 1945*, t. I, (Cerf-CNRS, 1986, de M. Tardieu y J.D. Dubois). El conjunto de estos textos originales descubiertos antes de los de Nag Hammadi aparecen al final en las Fuentes. Están clasificados según el lugar donde se conservan: Londres (L), Oxford (O), Berlín (B). El Códice de Berlín ha sido editado y traducido por M. Tardieu, Cerf, París, 1984, SMG I.

C. Los descubrimientos de Nag Hammadi

En 1945, un campesino egipcio descubre en el Alto Egipto, cerca de la ciudad de Nag Hammadi, a unos cien kilómetros de Luxor, unos manuscritos de una importancia análoga a la de los manuscritos de Qumram para la historia de los primeros siglos cristianos. La historia del descubrimiento y recuperación de estos textos es rocambolesca. Sobre esto nos dice H. Jonas que «a diferencia de los descubrimientos del mar Muerto por aquellos mismos años, los de Nag Hammadi han estado expuestos, desde el principio hasta el día de hoy, a una serie de desgracias: obstáculos políticos, pleitos y, sobre todo, celos entre los sabios, del tipo: "yo he sido el primero", constituyendo desde entonces este último factor una verdadera crónica escandalosa de los círculos académicos contemporáneos». (*Cf.* Jonas, 1961, p. 262).

Habrá que esperar a 1972 para que aparezca el primer volumen de la edición fotográfica. Hoy, la totalidad de la colección ha sido publicada en forma de placas fotográficas: *The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices*, (Leiden, Brill, 1972-1984). Doce volúmenes de placas fotográficas de textos coptos con una introducción general firmada por J.M. Robinson. Existe una traducción completa: *The Nag Hammadi Library in English*, (ed. J.M. Robinson, Leiden, Brill, 1977; 2ª ed. 1988).

El examen del papiro que protege la cubierta de cuero de los manuscritos y de la escritura copta permite datarlos hacia 350-400. Ciertos indicios permiten suponer que estamos ante traducciones de originales griegos del siglo II: las huellas de tradiciones más antiguas aparecen claramente. El enorme interés de estos manuscritos radica en que nos hacen entrever la diversidad y abundancia de la reflexión teológica cristiana antigua durante los cuatro primeros siglos.

Hoy existen varios proyectos de edición y traducción de estos textos:

— en EE.UU., bajo la dirección de J.M. Robinson, en la colección *Nag Hammadi Studies* (NHS), Brill, Leiden.

— en la RDA, bajo la dirección de H.N. Schenke, en Berlín-Este: varios trabajos aparecidos en la *Theologische Literaturzeitung* y en la prensa académica de Berlín.

— en la Universidad Laval de Quebec, un equipo internacional bajo la dirección inicial de J.E. Ménard, de Estrasburgo, y la actual de P.H. Poirier, publica volúmenes de textos y comentarios en la colección *Bibliothèque copte de Nag Hammadi* (BCNH).

— en Francia, la École Pratique des Hautes Études, sección 5ª, publicó la colección *Sources Gnostiques et Manichéennes* (SGM), bajo la dirección de M. Tardieu. La lista del conjunto de textos descubiertos aparece al final del libro, en las Fuentes, acompañada, en la medida de lo posible, de la referencia a su traducción francesa.

En estos últimos años, las investigaciones sobre el gnosticismo han tenido un auge considerable, y se le han dedicado numerosos coloquios y congresos. Pero no estamos ante un periodo de balances o síntesis: el conjunto de estos textos exige todavía estudios minuciosos.

II. Las interpretaciones del Gnosticismo

La compleja historia de las interpretaciones del gnosticismo está aún por escribir. No intentaré ser exhaustiva, pero no sabría insistir lo suficiente sobre la considerable importancia que puede revestir esta historia para la comprensión de las líneas de investigación y de inteligibilidad que atraviesan la historia del cristianismo antiguo, la historia de las religiones y el pensamiento teológico contemporáneo. Me gustaría resaltar la considerable importancia que en los trabajos sobre las religiones y en los debates teológicos y exegéticos ocupa la investigación sobre el gnosticismo. El gnosticismo es un polo de atracción que plantea enormes dificultades de interpretación así como todo el problema de los medios para dicha interpretación, pues los caminos metodológicos elegidos para un acercamiento a los orígenes cristianos condicionan los resultados obtenidos en tal esfuerzo por definir el fenómeno.

A. Antes de 1945

I. El gnosticismo: una helenización del cristianismo

a) Una corriente de filosofía cristiana.

F.C. Baur (1792-1860) es sin duda el verdadero fundador de la investigación sobre la gnosis. Historiador de la Iglesia en la Universidad de Tubinga, muy influido por la filosofía de Schleiermacher y de Hegel, escribe *Das manichäische Religionssystem, nach den Quellen dargestellt und entwickelt* (Tubinga, 1831), donde presenta el fenómeno no como una herejía, sino como una nueva religión, como una síntesis de fuerzas religiosas paganas anteriores al cristianismo. En *Die chris-*

tliche Gnosis oder die christliche Religions-Philosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung (Tubinga, 1835), y más tarde en la síntesis de su reflexión: *Das Christentum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte* (2ª ed. 1860), presenta la gnosis como una interpretación alegórica del N.T. mediante un método tomado directamente del alegorismo alejandrino, es decir, una adaptación al N.T. de la filosofía religiosa de Alejandría. La filosofía antigua engendró la gnosis, y los autores cristianos refutaron el gnosticismo al considerarlo fruto de los sistemas filosóficos. Para Baur, la gnosis es el punto de partida de una filosofía religiosa cristiana cuyo punto culminante serían los trabajos de Hegel.

R. A. Lipsius (1830-1892) es un teólogo protestante liberal. Para él, el gnosticismo es una fuerza excepcional que se constituyó sobre la base del cristianismo, aunque de una forma adulterada del mismo. En el siglo II, el cristianismo sale de su estrecha esfera para medirse con el poder de la época: la filosofía pagana, la filosofía griega enriquecida con aportaciones orientales, y pasa así de ser una religión de Salvación a convertirse en una religión cósmica. Con la gnosis, la doctrina de la Salvación pasa del realismo cristiano de la Iglesia a lo simbólico y al idealismo. Se trata de *«der erste Versuch einer christlichen Philosophie»*: el cristianismo reducido a una filosofía pierde su carácter de Salvación en el tiempo y en la historia. La alegoría sustituye a la historia, y la gnosis, a la fe.

Estas posiciones van a determinar ampliamente el curso de la investigación en el siglo XIX.

b) Una secularización profunda del cristianismo.

A. von Harnack (1851-1930) será quien dé un impulso considerable a la investigación. Publica una síntesis de la literatura gnóstica y comprueba que las fuentes se reducen en lo esencial a documentos de controversias: se trata sobre todo de un conjunto de textos anti-gnósticos. Después intenta dar al gnosticismo un lugar importante en la constitución de los dogmas cristianos del siglo II y, así, lo inscribe en el interior de su *Historia de los dogmas*. Este autor reflexiona también sobre la síntesis del cristianismo y la cultura de la época, y observa una oposición entre el Evangelio y el dogma. El dogma sería una creación del espíritu griego que tiene como fundamento el Evangelio, una traducción del mensaje evangélico en términos tomados de las categorías de la filosofía griega. Cuando la helenización del mensaje se ha hecho de manera radical y aguda, el cristianismo desemboca en el gnosticismo, lo que Harnack traduce por «secularización aguda». Cuando la helenización se ha llevado a cabo progresiva y lentamente, el cristianismo primitivo se transforma en un cristianismo dogmático: al endurecerse, se convierte en católico. Esta aproximación, que inscribe al gnosticismo en la historia de los dogmas, se convertirá en normativa.

c) Una religión mistérica.

En el seno de esta relación con el helenismo, G. Koffmane, *Die Gnosis nach ihrer Tendenz und organisation, 12 Thesen* (Breslau, 1881), sitúa al gnosticismo en el marco del desarrollo de los cultos mistéricos del mundo helenístico.

II. Entre las religiones antiguas

La Historia de las religiones es, en aquella época, una ciencia muy reciente, en plena búsqueda metodológica. Será ella quien saque al gnosticismo del marco de la heresiología y de la historia de los dogmas. Los estudiosos investigarán a partir de entones el origen del fenómeno religioso.

a) Un origen samaritano.

A. Hilgenfeld, en su *Die Ketzergeschichte des Urchristentums* (Leipzig, 1884), hace del gnosticismo un fenómeno ajeno al cristianismo, y nacido en el mundo samaritano.

b) Orígenes babilónicos.

Para K. Kessler, la gnosis, el maniqueísmo y el mandeísmo plantean el mismo problema: el de los orígenes de un pensamiento. El antiguo paganismo de Babilonia habría dado origen a la gnosis asiática, de la que el maniqueísmo y el mandeísmo serían los descendientes. El gnosticismo se coloca así en un amplio movimiento de sincretismo oriental.

W. Anz, trabajando en la ascensión del alma y en la especulación sobre los siete cielos, características del gnosticismo, encuentra su origen en las antiguas religiones babilónicas.

c) Un origen egipcio.

A. E. Amelineau, en *Essai sur le gnosticisme égyptien, ses développements et son origine égyptienne* (París, Ann. du M. Guimet, vol. 14, 1887), demuestra que Simón y Menandro toman sus doctrinas de Egipto, y que el gnosticismo valentiniano es un sincretismo construido a partir de la antigua teología egipcia y del cristianismo.

La investigación trabaja en todas estas direcciones, y se convierte con ello en la tarea fundamental de la Historia de las religiones. Se rompe así con aquella primera visión que tendía a circunscribir el estudio del gnosticismo al campo de los dogmas cristianos y de la historia de la Iglesia; a partir de ahora, el gnosticismo comienza a salir del marco de la heresiología cristiana.

III. Hacia una fenomenología del gnosticismo

a) La «Religionsgeschichtliche Schule».

Fue fundada en Gotinga por algunos investigadores que querían analizar el judaísmo y el cristianismo a la luz de los conocimientos adquiridos en la Historia de las religiones. Se trataba de abandonar todo punto de vista dogmático, y de estudiar estas religiones en la perspectiva de un estudio comparativo con el fin captar la especificidad de cada una. Los trabajos de Gunkel y de Bousset inscriben a las religiones bíblicas en el marco de las religiones orientales.

W. Bousset (1865-1920), exégeta del N.T., publica *Hauptprobleme der Gnosis* (Gotinga, 1907, 2ª ed., 1973), una obra que marca un viraje importante en el estudio del gnosticismo. Piensa este autor que el origen de los materiales gnósticos hay que buscarlo en los mitos y figuras divinas del mundo babilónico, que, bajo las formas de la mitología astral más reciente, tomaron contacto con el mundo helenístico.

La originalidad de este enfoque reside en que, para comprender el cristianismo primitivo, toma en consideración el judaísmo, el helenismo y los cultos mistéricos, abriendo con ello una nueva vía para el estudio de los círculos neotestamentarios y las doctrinas cristianas. Por primera vez se plantea el problema de las relaciones entre la gnosis y el N.T. W. Bousset concluye que los mitos de Salvación en el gnosticismo no provienen del cristianismo, sino que son anteriores. Estos mitos se habrían mezclado con el tema de Jesús el Salvador de manera artificial. Bousset adopta así una posición contraria a la teoría de Harnack, que pretendía ver en el gnosticismo la primera teología cristiana.

R. Reitzenstein (1861-1931) escruta el pensamiento oriental para poder llegar a comprender mejor el cristianismo. Nos revela nuevas fuentes, en particular el *Canto de la perla* (que se encuentra en los *Hechos de Tomás*). Lo ve como un texto capital para la comprensión de la gnosis, y descubre en él el mito del «Salvador-Salvado». La gnosis hunde sus raíces en Oriente y lleva en su seno el misterio redentor iranio, que se origina en Persia y encuentra su forma más pura en el maniqueísmo y en el mandeísmo, y cuyo centro es la identidad entre Dios y el alma.

b) Gnosis y Nuevo Testamento.

Esta nueva orientación que presenta al gnosticismo como una religión de Salvación va a interpelar a los estudiosos de la Biblia y, sobre todo, a los exégetas del Nuevo Testamento. Todos ellos estudiarán minuciosamente el Nuevo Testamento y examinarán el trasfondo gnóstico de algunas de sus doctrinas.

R. Bultmann (1884-1976) ve en el Evangelio de Juan a un Jesús mensajero celeste muy cercano al del mito iranio de la Salvación. Según él, Juan habría tomado de los mandeístas –baptistas de carácter gnóstico– su concepción de la Salvación. Sus discípulos Schlier, Käsemann, Bornkann y Vielhauer, con su estudio sobre las relaciones entre el Nuevo Testamento, el cristianismo primitivo y el gnosticismo, han abierto un campo de investigación que aún hoy es difícil y candente.

Hans Jonas, nacido en Alemania en 1903, discípulo de Husserl y de Heidegger, inicia bajo la dirección de R. Bultmann una investigación filosófica sobre la esencia del gnosticismo: busca la unidad, la coherencia interna de los sistemas de representaciones gnósticas. Escribe *Gnosis und spätantiker Geist. I.- Die mythologische Gnosis, mit einer Einleitung zur Geschichte und Methodologie der Forschung*, (Gotinga, 1934, 3ª ed. 1964). Obligado por el nacional socialismo a abandonar Alemania, prosigue su trabajo tras la guerra y publica: *II.- Von der Mythologie zur mystischen Philosophie*, (Gotinga, 1966); traducido al inglés: *The Gnostic Religion. The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity*, (Boston, 1958; 2ª ed. 1962; 3ª ed. 1970). Esta obra se traduce al francés: *La Religion gnostique. Le Message du Dieu étranger et les débuts du christianisme*, (París, 1978), junto con la aportación de Jonas en el Coloquio de Mesina: «Le syndrome gnostique: typologie d'une pensée, d'une imagination et d'une sensibilité». Este libro es una síntesis muy notable sobre el gnosticismo a partir, esencialmente, de las fuentes clásicas. Su lectura es imprescindible, incluso si bajo el empuje de los nuevos descubrimientos se ha abierto un nuevo periodo para la investigación, pues el libro sigue siendo muy estimulante y sugestivo para el espíritu.

B. A la luz de Nag Hammadi

Los descubrimientos de Nag Hammadi mostrarán la necesidad de abandonar las generalizaciones apresuradas y de emprender estudios precisos y minuciosos. Asimismo, obligará a los investigadores a centrar sus trabajos en las sectas de los siglos II y III, y a no perder de vista la historia de estos grupos que constituyeron lo que el neologismo moderno «gnosticismo» encierra.

I. Gnosticismo y judaísmo

Se trata, en primer lugar, de la revitalización de una antigua tesis que ve en el judaísmo heterodoxo el lugar de formación y expansión del gnosticismo. Contamos con los trabajos de G. Kretschmar: *Zur Reli-*

gionsgeschichtlichen Einordnung der Gnosis, Evangelische Theologie, (13, 1953, pp. 354-361), y de G. Quispel: *Gnosis als Weltreligion* (1951). Me contentaré con presentar aquí la tesis de R.M. Grant: *Gnosticism and Early Christianity,* (Nueva York, 1959), traducido al francés: *La Gnose et les origines chrétiennes,* (París, 1964), que aventura una hipótesis que, sin poder dar cuenta, desde luego, del conjunto del problema, aclara, no obstante, de manera inteligente algunos comportamientos religiosos. Habría que inscribir a la gnosis en la espera apocalíptica y escatológica que palpitaba en el judaísmo de los albores de la era cristiana. Esta espera inspiró a los movimientos de revuelta que tuvieron lugar en la Palestina de los siglos I y II. Los hechos históricos quitarían la razón a las esperanzas escatológicas con el fiasco que para ellos representó la ruina de Jerusalén a manos del ejército romano en el año 70. El fenómeno gnóstico correspondería así al enorme esfuerzo acometido en reinterpretar los textos bíblicos abandonando la perspectiva histórica y temporal del establecimiento del reino de Dios en la tierra, para situarse desde entonces en categorías atemporales. Esta interpretación es interesante en la medida en que intenta dar cuenta de la actitud de repliegue y desapego del mundo fenoménico que manifiestan los gnósticos.

II. Coloquios para aclarar el tema

La variedad de enfoques en este terreno y la imprecisión del vocabulario utilizado pusieron de relieve la necesidad de clarificar la terminología mediante un doble método: histórico y tipológico. Tal fue la meta que se impuso el primer gran Congreso Internacional de Mesina en 1966, organizado por U. Bianchi. El documento final tenía como objetivo propiciar una mejor coordinación de los estudios gnósticos. Pero, de hecho, contribuyó sobre todo a seguir construyendo una impresionante torre de Babel, pues la definición allí propuesta llevaba a confundir el gnosticismo con otros fenómenos que, aunque emparentados con él, eran distintos.

El Coloquio «Gnosticisme et Monde hellénistique», que tuvo lugar en Lovaina en 1980, intentó remediar estas dificultades volviendo a situar el fenómeno en el contexto histórico y geográfico del mundo helenístico y favoreciendo un enfoque pluridisciplinar.

III. De nuevo gnosticismo y cristianismo

Actualmente, la mayor parte de los investigadores interesados por estas cuestiones están de acuerdo en inscribir el gnosticismo en el campo general de la Historia de las religiones y en no atribuirle ya un origen cristiano.

No obstante, hay que señalar dos notables excepciones: en primer lugar la del historiador de las religiones U. Bianchi, que nos presenta un dibujo acabado del gnosticismo, algo que, según el propio Bianchi, no podía aparecer sino en el momento en el que la nueva economía del cristianismo fue anunciada. En segundo lugar, y sobre todo, la de S. Pétrement, que ha reaccionado con fuerza en diferentes artículos y en un libro: *Le Dieu séparé. Les origines du gnosticisme,* (París, 1985), recordando la estrecha relación que une de hecho al gnosticismo con el cristianismo. Hay que reconocer la erudición y seriedad de estos trabajos, realmente documentados y precisos, aunque, en

mi opinión, parciales. El autor pretende retomar la tesis patrística tradicional; de hecho, la demostración es apasionada, e intenta así reducir sistemáticamente todos los obstáculos que impedirían asentarla. El gnosticismo aparece aquí como un cuerpo establecido de doctrinas, lo que no es en realidad sino una pura abstracción que ha existido en la mente de los que lo han refutado o de los historiadores modernos que intentaban comprender. La realidad del gnosticismo que no hay que perder de vista es, por el contrario, esta multiplicidad de sectas, de trayectorias diferentes, que presentan actitudes religiosas comunes o muy similares. Ésta y no otra es la realidad que hay que perseguir, sobre todo si lo que se pretende es hacer Historia de las ideas, por mucho que las dificultades en la documentación favorezcan las generalizaciones más simplistas.

El gnosticismo no es en principio una herejía cristiana, sino que, antes bien, la Iglesia cristiana se fue definiendo y determinando precisamente mediante su oposición a estos grupos gnósticos y debatiendo con ellos (*Cf.* Menard, 1980, pp. 134–150 y 238-240).

Este fenómeno religioso manifiesta una extraordinaria capacidad de apropiación de, o adaptación a, los diferentes medios en los que se desarrolla. Se sirve de todo lo que encuentra, de tal modo que podemos hallar en él elementos de filosofía helenística, de religiones orientales, del cristianismo y del judaísmo heterodoxo: así, según las proporciones del cóctel, los autores deducen orígenes diferentes. De hecho, debemos preguntarnos por qué la investigación se ha centrado hasta tal punto sobre esta búsqueda del origen –estableciéndose así, dicho sea de paso, una connivencia curiosa con el espíritu gnóstico en busca de su verdadera pertenencia–. Lo cierto es que si las investigaciones han conducido a iluminar con una nueva luz las corrientes de pensamiento en las que se ha desarrollado el cristianismo primitivo, y si las implicaciones culturales comienzan a ser ahora mejor comprendidas que nunca, no deja por ello de plantearse, y con mayor urgencia sin duda, el problema de las grandes zonas de penumbra que se extienden entre la ortodoxia y la herejía, así como el de la manera en que una y otra se han constituido (*Cf.* Turner, 1954, pp. 81–94).

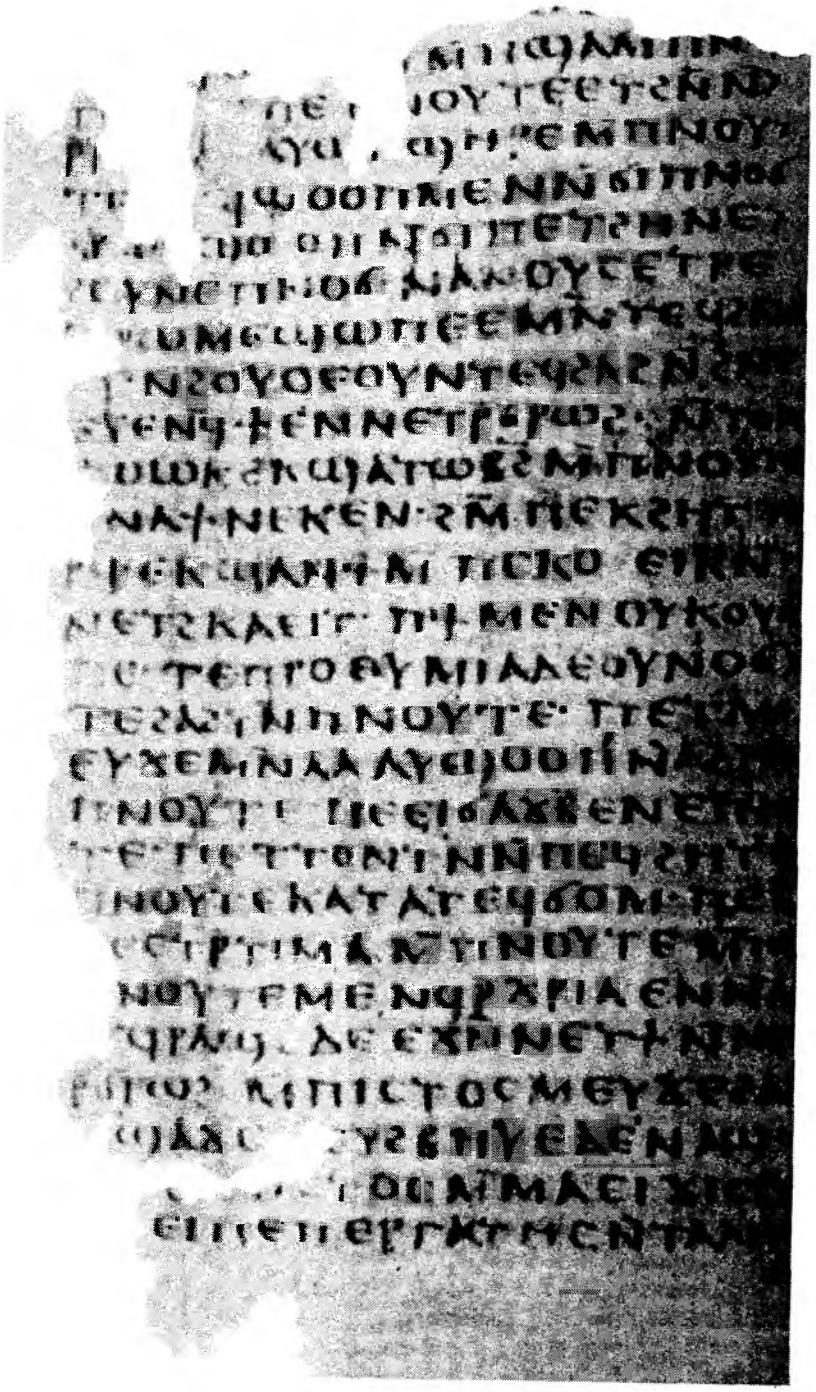
El gnosticismo constituyó una verdadera amenaza y obligó a los pensadores cristianos a una enorme labor teológica. Sólo conociendo lo mejor posible las razones y condiciones reales de este trabajo podremos acceder a la inteligibilidad de las elecciones y decisiones que entonces se tomaron. Mencionemos también, para terminar, algunos esfuerzos de síntesis, prematuros en mi opinión, pero realmente sugestivos. Se trata, sobre todo, de los trabajos de teólogos americanos, en particular los de Elaine Pagels: *The Gnostic Gospels* (Londres/Nueva-York, 1979; traducción francesa: *Les évangiles secrets*, Gallimard, París, 1982); trabajos que, aunque no son siempre convincentes, consiguen mostrar sin embargo el inmenso interés y la importancia actual de estas investigaciones.

Conclusión

La gran diversidad de posturas pone claramente de manifiesto que no es posible todavía una síntesis o enfoque totalizador del fenómeno. Hoy es claro que el gnosticismo no fue nunca una iglesia que poseyera un cuerpo de doctrinas acabadas, sino más bien una multiplicidad de grupos de tendencias muy diversas. Hay que situarlo en las múltiples combinaciones y mezclas culturales propias del mundo helenístico y, más tarde, romano. Para poder dar cuenta del enorme trabajo de aculturación e inculturación que se operó cuando el pensamiento bíblico y el cristiano se

desarrollaron en culturas portadoras de otras concepciones de lo divino, hay que mantener juntas y someter a un nuevo examen las dos partes del expediente: los textos de los controversistas cristianos y los textos gnósticos.

La fascinación que provoca la búsqueda del origen cristiano o no cristiano del gnosticismo muestra cómo el trabajo de los investigadores, cuando no tiene en cuenta el contenido de las doctrinas teológicas y sus implicaciones, puede acabar en callejones sin salida o en absurdos. Nos encontramos, por tanto, ante la cuestión fundamental del gnosticismo, en el corazón de un conflicto de interpretaciones ligado a los tipos de enfoque empleados, algo que no es hoy, por cierto, un asunto de menor importancia. Queda aún un considerable trabajo por hacer, más allá de las reconstrucciones ideológicas de todo orden, para conocer las condiciones reales de la emergencia del cristianismo y para descubrir los campos culturales y religiosos que contribuyeron a darle cuerpo, rostro y expresión.



Final del *Evangelio de Verdad* y comienzo del *Tratado sobre la Resurrección* (Códice XII, p. 33).

II

Dualismo y transcendencia

I. El dualismo gnóstico

A. El origen de la palabra

Una visión dualista del mundo que determina todos los enunciados domina la cosmología y la antropología gnósticas, esto es, todo lo relacionado con la creación y sus autores. Los historiadores de las religiones son los que han inventado el término «dualismo»:

— Th. Hyde: *Historia religionis veterum Persorum* (Oxford, 1700), forja la palabra «*dualistae*» para designar aquellos pensamientos religiosos que consideran a Dios y al Diablo como dos principios coeternos.

— P. Bayle vuelve a utilizar la palabra en su artículo sobre Zoroastro.

— Ch. Wolff, en *Psychologia rationalis* (Francfort, 1734), introduce esta palabra en filosofía para designar aquellos pensamientos religiosos que consideran al alma y al cuerpo como dos substancias distintas. A partir de entonces la Historia de las religiones identificará algunas variaciones de la actividad de dos principios o deidades más o menos independientes, en las cuales se han buscado los orígenes del dualismo gnóstico. Sólo cito aquí las que pueden iluminar nuestro objetivo.

B. Los dualismos conocidos

1. El dualismo iranio –zoroastrismo o mazdeísmo (Zaratustra)–, sitúa en el origen del mundo a un dios bueno y a un dios malo; toda la historia del mundo está dominada por el conflicto entre estas dos fuerzas, hasta que el dios bueno, con ayuda de sus adeptos, consigue la victoria. Se

trata de un dualismo esencialmente ético, que da una gran importancia a la actitud religiosa y moral, y para el cual la oposición Bien/Mal no se corresponde con la oposición espiritual/corporal o material.

2. El dualismo órfico, cuyos orígenes son oscuros y complejos, tuvo una gran influencia en el mundo griego. Se trata de una religión de Salvación. Las láminas de oro encontradas en el sur de Italia y en Creta, que datan del siglo IV a.C., llevan unas inscripciones relativas al viaje del alma del difunto órfico por los Infiernos. Revelan una antropología dualista: un alma de origen celeste cae a la tierra unida a un cuerpo y sometida al destino.

> «*Soy el hijo de la tierra y del cielo estrellado, pero mi origen es el cielo* (...) *pero estoy consumido por la sed y me muero. Dadme rápido el agua fresca que fluye del lago de Memoria...*».
> (Lámina de oro de Petilia, Italia meridional, siglo IV o III a.C.).

El alma abandona la tierra para volver a su ámbito celeste, lugar de sus orígenes. El germen de la Salvación está en el hombre puesto que su alma inmortal es una porción divina; ella expía en la prisión del cuerpo la culpa de los orígenes, lo que se expresa en la necesidad de una vida ascética.

Una parte de las doctrinas órficas fueron retomadas por Platón (*Soma-Sema*) y ejercieron una gran influencia en los neoplatónicos de los siglos III y IV de nuestra era. No es extraño que tuvieran una gran influencia en los gnósticos.

3. El dualismo de Platón:

Tuvo una influencia considerable en el pensamiento griego y en todo el pensamiento del final de la Antigüedad. Supone dos niveles de existencia:

a) el mundo de las Ideas eternas;
b) sus correlatos o «copias» espacio-temporales que forman el cosmos. Participan en menor medida del ser, pero pertenecen no obstante a la parte buena de la creación.

Se trata de un dualismo ontológico o metafísico que es una presuposición de la gnosis.

C. El carácter específico del dualismo gnóstico

No hay duda de que el gnosticismo se mueve en la órbita de un platonismo difuso, pero de lo que se trata es de identificar su carácter específico. S. Pétrement habla de «un platonismo romántico», y A. D. Nock le responde que sería mejor hablar de «un platonismo que ha perdido el norte».

El dualismo gnóstico es hasta tal punto dualista que se ha convertido en sinónimo de dualismo. Pero esto es realmente una dificultad añadida, en la medida en que entorpece la comprensión del dualismo gnóstico en cuanto tal.

1. Un dualismo anticósmico

El dualismo gnóstico se distingue de los demás en un punto esencial: su *anticosmismo*. Hans Jonas habla de «un dualismo anticósmico y escatológico». Ello supone:

— una distinción radical entre Dios y el mundo.
— un mundo cerrado y separado del ámbito de lo divino por un abismo o por diferentes obstáculos: cielos, esferas, murallas, ríos.

— un Dios que no es directamente el creador del mundo.
— una creación atribuida a fuerzas o potencias que, aunque nacidas de Dios, no lo conocen,
  • lo que implica o supone una valoración totalmente negativa del mundo visible y de su creador,
  • mundo que es designado como el Reino del mal y de las tinieblas,
  • lo que supone también una identificación del mal y de la materia que no se encuentra en el zoroastrismo y que constituye una característica fundamental del pensamiento gnóstico de enormes consecuencias.
— una verdadera oposición en las relaciones del hombre con Dios y con el mundo. Las fuerzas del mundo, la materia..., aprisionan al alma o al espíritu de los hombres, y Dios interviene para liberarlos del dominio de estas fuerzas.
— lo que supone la existencia en el alma de dos fuerzas opuestas: una terrestre y otra divina, a menudo llamada chispa divina.

Exceptuando algunas enseñanzas órficas de muy difícil datación, nunca encontraremos en el pensamiento griego tal desarrollo anticósmico del dualismo del espíritu y del cuerpo. La concepción griega es estrictamente procósmica. Plotino, el gran representante del platonismo tardío, el neoplatonismo, defiende vigorosamente su posición contra la depreciación del cosmos. En la 2ª Enéada, IX: «Contra los que dicen que el Demiurgo es malvado y que el mundo es malo», presenta la oposición, sumamente interesante, entre dos visiones del universo:

a) el universo de los gnósticos, universo dramático cuyas formas y acontecimientos nacen de la voluntad y de las pasiones que los gnósticos atribuyen a los principios de este universo, lo que constituye una verdadera novela metafísica.
b) el universo de Plotino, en el que todas las formas nacen unas de otras según una necesidad natural: una sucesión que deriva de la naturaleza misma de los principios productores, una sucesión eterna.

«Por tanto, quien critica la naturaleza del cosmos no sabe lo que hace ni hasta dónde llega su osadía. Pues ignora la serie consecutiva de las cosas, de las Primeras, a las Segundas, después a las Terceras, y así sucesivamente hasta las últimas: no hay que denostar a los seres por el hecho de que sean inferiores a los Primeros (...) Que dejen ese tono trágico cuando hablan de los pretendidos peligros del alma en las esferas cósmicas, pues estas esferas no hacen sino procurarles toda clase de bondades. Porque ¿qué tienen estas esferas de terrible para que asusten a los que ignoran las razones y no están instruidos en el conocimiento [gnosis] *científico y regular de las cosas? (...) Sin embargo, los cuerpos mismos de las esferas son de una grandeza y belleza superiores a las de los otros, pues colaboran en los fenómenos naturales, que no podrían producirse sin las causas primeras, y completan el universo, del que son una parte importante. Y si los hombres son más valiosos que los otros animales, los cuerpos celestes lo son mucho más, pues están en el universo no para regirlo tiránicamente, sino como dispensadores de orden y belleza. Se dice que los acontecimientos provienen de estos cuerpos, pero hay que pensar que son sólo signos de los acontecimientos venideros* [tesis astrológicas], *y que las diferencias entre los seres que nacen simultáneamente provienen del azar (pues no les puede suceder lo mismo a cada uno de los individuos), de las circunstancias de su nacimiento, de la distancia entre las diferentes regiones en las que nacen y de la disposiciones anímicas. Tampoco hay que exigir que todos los hombres sean buenos, ni, porque esto sea imposible, apresurarse después a quejarse pretendiendo una vez más que los seres sensibles no difieran en nada de los seres inteligibles y que el mal no sea sino una aminoración de la sabiduría, un bien menor, una disminución progresiva y continua del bien; esto sería lo mismo que decir que la naturaleza es mala porque no es racional. Si el mal consiste en no ser la realidad superior, se*

verán forzados a admitir que también existe el mal en las almas inteligibles, pues el Alma es allí inferior a la Inteligencia y la Inteligencia, inferior a otro principio.»

(*Enéadas*, II, 9, 13).

«No se mira igual un cuadro, ni se ven en él las mismas cosas, cuando se lo mira con los ojos que cuando se reconoce en lo sensible la imagen de un ser que pertenece al mundo inteligible. ¡Qué agitación se siente en ese momento en el que uno reuerda la realidad verdadera! De este estado precisamente nace el amor. Ahora bien, el que contempla la imagen de la belleza en un rostro, se transporta al mundo inteligible. Otros, en cambio, son demasiado perezosos de mente y nada les conmueve. Por más que ven todas las bellezas del mundo sensible, sus proporciones, su regularidad y el espectáculo que ofrecen los astros a pesar de su lejanía, no se les ocurre decir, sobrecogidos por un respeto religioso: "Qué bello; y cómo será la belleza de la que proviene ésta que yo veo". ¡Y es que ni han comprendido las cosas sensibles, ni han visto a los seres inteligibles!».

(*Ibid.*, II, 9, 16).

Estos textos de Plotino ponen de relieve la distinción fundamental entre el dualismo gnóstico y el platonismo. El gnosticismo postula un Dios radicalmente transcendente, transmundano: el Dios desconocido, más allá de lo visible y verdadero señor del universo.

2. Un dualismo de raíz monista

Lo que se olvida con frecuencia es que el dualismo gnóstico no concierne a los primeros principios, sino que es un dualismo de raíz monista que lo refiere todo al Dios desconocido, que está más allá de lo visible o sensible y que incorpora el pleroma de los ángeles y de los seres divinos. Las interpretaciones de los Padres han hecho que se olvide este monismo. Al igual que la reflexión patrística, el pensamiento gnóstico está atravesado de parte a parte por la cuestión de lo uno y lo múltiple, de la unidad y de la multiplicidad; y también tanto éste como aquélla están influidos por la idea, de origen platónico, según la cual la verdad es una y el error múltiple. Ireneo y Tertuliano interpretan las variaciones doctrinales de los gnósticos y la multiplicidad de sus sectas como el signo del error, frente a la iglesia de la «regla auténtica» que, por su unidad, muestra que posee la verdad. En realidad, toda la antropología y la escatología gnósticas, especialmente valentiniana, están obsesionadas por la idea del Uno. Al estar ligada a la deficiencia, la multiplicidad es mala; por el contrario, el lugar que es unidad es «pleroma». Mediante la gnosis, lo espiritual huye del lugar de la deficiencia para alcanzar el pleroma y unirse a él definitivamente. En las representaciones gnósticas, lo alto corresponde siempre al lugar de la verdad y de la unidad; lo bajo, al mundo, lugar de la materia y del cambio (Tiempo), del error y de lo múltiple, lugar de la ignorancia.

«(...) *ni quieras saber cómo de un único origen de todas las cosas, según confesamos y creemos, ingénito, inmortal y bueno, pudieron derivarse tales naturalezas, como la de la corrupción y la de la esfera intermedia, que no le son consubstanciales, cuando lo propio del bien no es sino engendrar y producir lo que le es semejante y consubstancial*».

(Ptolomeo, *Carta a Flora*, VII, 8; SC 24bis).

II. La expresión de la transcendencia: el Dios desconocido

La crítica a esta concepción gnóstica de la transcendencia, que supone una separación esencial y fundadora entre Dios y mundo, será

A. La refutación de Ireneo

el reproche central tanto de Ireneo como de sus sucesores:

> *«Como si pudieran mostrar algo más excelso y más grande que el Dios que ha hecho el cielo y la tierra y todo lo que éstos encierran».*
>
> (Ireneo, A. H., Pref. 1,1).

En su exposición de la doctrina de Ptolomeo, discípulo de Valentín, Ireneo hace explícito el «Eón» perfecto (de «*Αἰών*», en griego «eternidad», personificación de la anterioridad esencial de Dios) y el «Silencio» (del griego «*Σιγή*», eón femenino, emanación celeste), de esta manera:

> *«1, 1. Existía, dicen ellos, en las alturas invisibles e innombrables, un Eón perfecto, anterior a todo. Llamaban a este Eón Proto-Principio, Proto-Padre y Abismo. Incomprensible e invisible, eterno e ingénito, se mantuvo en un profundo reposo y tranquilidad durante una infinidad de siglos. Junto a él coexistía Pensamiento, al que también llaman Gracia y Silencio. Un día, este Abismo pensó generar (emitir) a partir de él mismo un Principio de todas las cosas; y esto que él había pensado emitir lo depositó, a modo de semilla, en el seno de su compañera Silencio. Al recibir la semilla, ésta quedó embarazada y dio a luz a Intelecto, parecido e igual al que lo había engendrado, y único capaz de comprender la grandeza del Padre. A este Intelecto lo llaman también Unigénito, Padre y Principio de todas las cosas. Junto con él fue engendrada (emitida) Verdad. Ésta es la primitiva y fundamental Tétrada pitagórica, a la que denominan también Raíz de todas las cosas. Son: Abismo y Silencio y, después, Intelecto y Verdad.*
> *Este Unigénito, al tomar conciencia del motivo por el que había sido engendrado (emitido), engendró (emitió) a su vez a Logos y a Vida, Padre de todo el Pleroma. A su vez, mediante la sicigia* [del griego «*συζυγία*»: conyugio, pareja, matrimonio] *de Logos y Vida fueron engendrados (emitidos) Hombre e Iglesia. Y ésta es la Ogdóada fundamental, Raíz y Substancia de todas las cosas, a la que denominan con cuatro nombres: Abismo, Intelecto, Logos y Hombre. Ahora bien, cada uno de ellos es en efecto andrógino: en primer lugar el Proto-Padre se unió, según la sicigia, con Pensamiento, al que también llaman Gracia y Silencio; después el Unigénito, dicho de otra manera, el Intelecto, se unió con la Verdad; después el Logos con la Vida; por último, el Hombre con la Iglesia.*
> *1, 2. Todos estos Eones, engendrados (emitidos) para gloria del Padre, querían a su vez glorificar al Padre mediante alguna cosa de ellos mismos, y así engendraron (emitieron) en sicigia. Logos y Vida, después de haber engendrado (emitido) al Hombre y a la Iglesia, engendraron (emitieron) otros diez Eones, que se llaman, según dicen: Profundo y Mez-*

cla, Inmarcesible y Unión, Genuino y Placer, Inmóvil y Comunión, Unigénito y Beata. Éstos son, dicen, los diez Eones engendrados por Logos y Vida. También el Hombre, junto con la Iglesia, engendró (emitió) doce Eones, a los que nombraron: Paráclito y Fe, Paternal y Esperanza, Maternal y Caridad, Intelecto Perdurable y Entendimiento, Eclesial y Beatitud, Deseado y Sabiduría».

(Ireneo, A. H., I, 1-2).

B. En el Códice de Berlín

M. Tardieu, en su edición-comentario del códice: SGM 1, valora el hecho de que estos textos estén agrupados como están; quien los agrupó no sólo se preocupó por conservar libros raros, sino que los eligió y ordenó según una idea rectora:

— *El Evangelio según María* plantea el problema de la naturaleza y del destino: el determinismo de la naturaleza es vencido por la función noética, y el determinismo del destino (ultratumba), por las palabras clave o contraseñas.

— *El Libro secreto de Juan,* que son los cimientos dogmáticos del códice, presenta una teoría de la Providencia en tres partes: transcendente, demiúrgica e interiorizada.

— *La sabiduría de Jesús* y los *Hechos de Pedro* son la ilustración de todo lo dicho.

Para M. Tardieu, este esquema corresponde al de un *De fato* o *Perí heimarménes* clásico de los manuales de filosofía. *El Evangelio según María* abre el terreno para un debate global sobre la Providencia, y *El libro secreto de Juan* expone las tres respuestas a dar: sólo un dios perfecto puede, en contra del ciego destino inscrito en el cuerpo del mundo y del hombre, ser el guardián y el garante de la revelación.

El Libro secreto de Juan

Apocryphon (secreto) es un término técnico que designa la exposición de una enseñanza bajo la forma de una revelación de maestro a discípulo, de revelador a vidente, y cuyo contenido trata de las doctrinas ocultas, es decir, transtemporales y esotéricas. La transtemporalidad viene señalada en la obra mediante «*en el silencio*», lo que significa que las doctrinas que van a ser presentadas no pertenecen al lenguaje de los hombres, que deriva del logos demiúrgico, sino a lo Inefable, que es silencio. El esoterismo aparece en términos de «*misterios ocultos*», que no serán transmitidos más que a un pequeño grupo de iniciados. Esto es característico de la literatura gnóstica, que se diferencia así de los libros de contenido histórico y público de la Sinagoga y de la Iglesia naciente. Este escrito es, sin lugar a dudas, el que mayor influencia ha tenido. Lo conocemos en cuatro versiones coptas: es el segundo escrito del Códice de Berlín, y aparece al comienzo de tres cuadernos en los papiros de Nag Hammadi. Estas versiones reflejan importantes diferencias. Citaremos aquí la versión del Códice de Berlín (B) señalando el parágrafo y la página de la edición de M. Tardieu.

B 19, 6-20, 3. SMG 1, 2, pp. 83-84. «*Esto ocurría un día en que Juan, hermano de Santiago –que son los hijos de Zebedeo–, subía al Templo. Se le acercó un fariseo de nombre Arimanias y le dijo: "¿Dónde está tu maestro, al que tú seguías?". Juan respondió: "De donde vino, allí ha vuelto". Y el fariseo le dijo: "¡Pues bien que os ha engañado, el Nazareno ése! Os ha llenado los oídos de mentiras y obstruido el corazón. Os ha apartado de las tradiciones de vuestros padres"*».

Ante estas palabras Juan quedó turbado; se aleja del Templo y se dirige a la montaña, donde recibe una revelación que pone fin a su turbación.

> B 21, 13-22, 16. SGM 1, 5, pp. 85-86. «*Él me dijo: "Juan, ¿por qué dudas?", y añadió: "Te digo que creas lo que ves. ¡No tengas miedo! Estoy con vosotros para siempre. Yo soy el padre, soy la madre, soy el hijo. Soy el que por siempre es sin mancha, porque soy sin mezcla. Ahora estoy aquí para iluminarte sobre lo que es, sobre lo que ha sido y sobre lo que será; para que sepas de lo invisible y de lo visible, y para enseñarte lo que es el Hombre perfecto. Levanta ahora tu rostro, ven, escucha y guarda lo que tengo que decirte hoy, para que puedas a tu vez repetirlo a tus compañeros de espíritu, surgidos de la generación inquebrantable del Hombre perfecto"*».

Este texto afirma que el Aión indefectible e inmaculado, fuente y lugar de eternidad sobre el que Juan se interrogaba, es idéntico a la persona de Jesús cuando expresa las tres formas de la generación Padre-Madre-Hijo. Es el Hombre perfecto, el que asegura en la unidad de su ser la totalidad de las formas de la morada de Dios. La continuación del texto es una exposición que intenta expresar la transcendencia de Dios:

> B 22, 16-23, 3. SGM 1, 6, p. 86. «*Y a mí, que deseaba comprender, me declaró: "Puesto que la mónada es una monarquía, nada domina sobre ella, que es en verdad el Dios, Padre del todo: el Espíritu Santo e invisible, por encima del todo, establecido en su indefectibilidad, constituido de luz pura que ninguna luz ocular puede entrever"*».

Este texto reformula, con la categoría pitagórica de la mónada, principio y raíz de todas las cosas, el de Juan 4, 23-24: «*Pero llega una hora, y es ésta, en la que los verdaderos adoradores adorarán al Padre en espíritu y [en] verdad, pues el Padre quiere [que sean] así sus adoradores. Dios [es] Espíritu; y sus adoradores tienen que adorar en espíritu y [en] verdad*». Esta asociación Dios-mónada es una constante en la expresión del pitagorismo y del hermetismo. Sirve para expresar la transcendencia absoluta. En cambio, el motivo de la luz proviene de la tradición bíblica, más precisamente de Is. 64, 3 a través de 1Co. 2, 9.

Los párrafos siguientes (7 a 9), que son una relación de los atributos divinos, muestran, mediante un apofatismo, es decir, una teología negativa, la anterioridad radical del Principio respecto de toda categoría. La mónada o Espíritu está más allá de todas las representaciones de lo divino y es anterior a todo principio.

> B 23, 3-24, 6. SMG 1, 7, pp. 87-88. «*Puesto que es Espíritu, no es decoroso pensarlo como dios o de cualquier otra manera, pues está más allá de los dioses, principio sobre el que nadie es príncipe, pues nadie está por encima de él, y él no tiene necesidad de nada: ni de vida, pues es eterno, ni de ninguna otra cosa, pues es imperfectible y no tiene falta alguna que lo hiciera perfectible, sino que es invariablemente todo entero perfección y luz: incircunscribible, porque nadie lo precede para circunscribirlo; indistinto, porque nadie lo precede para imponerle una distinción; inconmensurable, porque nadie más lo precede para medirlo; invisible, porque nadie lo ve; eterno, porque siempre es; inexpresable, porque nadie lo capta para expresarlo; innombrable, porque nadie lo precede para nombrarlo*».

Todos los atributos negativos: incircunscrito, indistinto, inconmensurable, invisible, inexpresable e innombrable, son tradicionales en la filosofía griega, si bien aquí aparece también la constante oriental y bíblica de la luz.

A continuación, el argumento apofático va a desarrollarse, no sobre el rechazo de uno de los contrarios, sino sobre la relación de la transcendencia con la totalidad de

los opuestos. Aquí incluso a la «eternidad» hay que incluirla bajo el concepto de «tiempo», pues la transcendencia está más allá de todas las medidas.

> B 24, 6-25, 10. SGM 1, 8, p. 88. «*Al ser luz sin medida, sin mezcla, santa y pura, es inexpresable, [no] porque fuera perfecto, indefectible [y divino] bajo el modo de la perfección, de la beatitud o de la divinidad, sino porque es una realidad que está mucho más allá de las realidades; porque no es más infinito que finito, sino realidad superior a las realidades; ni corporal ni incorporal, ni grande ni pequeño, sin cantidad [ni cualidad], pues ni es una criatura ni puede ser comprendido por nadie, pues, en suma, no es del ser, sino una realidad superior a las realidades; pero no en la medida en que no sería sino superior, sino en tanto que es coextensivo consigo mismo, pues ni toma parte en la eternidad ni el tiempo existe para él –pues tomar parte en la eternidad [implicaría] a alguien que lo situara en ella, y ser del tiempo [significaría] ser medido por él– en la medida en que al no recibir ninguna otra cosa él no es medido, y puesto que es sin necesidad no hay nada en absoluto que lo determine, pues que es el único que puede preguntarse a sí mismo lo que es para sí mismo*».

El texto entra entonces en una sorprendente teología afirmativa:

> B 25, 10-22. SGM 1, 9, p. 89. «*En virtud de la perfección de la luz, hay que comprenderlo como luz sin mezcla, magnificencia sin medida, eterno dispensador de eternidad, luz dispensadora de vida, bienaventurado dispensador de beatitud, conocimiento dispensador de conocimiento, de por siempre dispensador de bien y hacedor de bien, y no porque posea sino porque da, misericordia [dispensadora de] misericordia, gracia dispensadora de gracia, ¡oh, luz inconmensurable!*».

Esta teología afirmativa está construida como un comentario a Juan. 5, 26-27: «*Pues como el Padre tiene vida en sí mismo, así también concedió al Hijo tener vida en sí mismo, y le dio autoridad para juzgar, porque es Hijo del hombre*». El tener paterno no tiene más sentido que por y para el don.

Eugnosto

Este escrito presenta una similitud evidente con *La Sabiduría de Jesús* del Códice de Berlín; por esta razón M. Tardieu lo presenta en su edición del códice. *Eugnosto* se conserva en dos versiones coptas en los papiros de El Cairo. Aquí nos interesa por su exposición de teología negativa, cuya simplicidad contrasta con la compleja organización de la exposición similar que acabamos de presentar de *El Libro secreto de Juan*.

> *Eug.* III. SGM 1, 3, pp. 170-171. «*El-que-es es inefable. Jamás conoció príncipe, ni autoridad, ni sujeción, ni naturaleza alguna desde la fundación del mundo, si no es a él mismo. Pues es en efecto inmortal y eterno, porque no tiene nacimiento, pues quienquiera que esté sometido al nacimiento morirá. Es ingénito, porque no tiene comienzo, pues quienquiera que tenga un comienzo tiene un final, y nadie lo domina. Tampoco tiene nombre, pues quienquiera que tenga nombre es en efecto la criatura de otro. Es innombrable. No tiene forma humana, pues aquél que tiene forma humana es en efecto la criatura de otro. Posee un aspecto propio, no como el aspecto que nosotros hayamos visto o percibido, sino como un aspecto de otro género, que transciende a todas las cosas, preferible a todas ellas, y a cualquier lado que él mire sólo ve a él mismo por él mismo. Es sin límite, inabarcable; es por siempre indefectible, y nadie hay que se le parezca. Es bueno, inalterable, sin defecto, siempre permanece; es bienaventurado, ininteligible aunque él mismo se comprende por sí mismo; inconmensurable, inaccesible, perfecto porque no tiene defectos, bienaventura-*

do, indefectible. Se le llama el Padre de todo. Antes de que ninguno de los que se manifestaron se hubiese manifestado, la grandeza y las autoridades que en él están, él contiene los todos de todos, y nada lo contiene».

Es necesario fijarse bien en que en el conjunto de estos textos la noción de totalidad –todo, los todos, los eones– concierne y designa únicamente al mundo celeste.

Estamos ante una concepción audaz y radical de la Transcendencia; concepción que, si bien se apoya en el lenguaje de la filosofía coetánea, no deja de ser revolucionaria para la época. En el *Evangelio de Filipo* leemos que los nombres pueden ser:

«muy engañosos, pues desvían nuestro pensamiento de lo que es exacto hacia lo que es inexacto. Así, quien entiende la palabra 'Dios' no percibe lo que es exacto, percibe lo que es inexacto. Igualmente en lo que concierne al 'Padre' y al 'Hijo' y al 'Espíritu Santo' y a la 'Vida' y a la 'Luz' y a la 'Resurrección' y a la 'Iglesia' y así todo –no se percibe lo que es exacto, sino por el contrario lo que es inexacto...».

(*Evangelio de Filipo*, NHL 132-133).

Esto pone claramente de relieve que la idea gnóstica de Transcendencia no sólo está unida a un dualismo hostil al mundo, sino también a una concepción esotérica del conocimiento, «Gnosis», que mediatiza y revela al hombre ese Dios desconocido, haciéndole salir así del mundo de la ignorancia.

III. La figura del demiurgo

De diferentes maneras, todos los mitos gnósticos cuentan una historia que comienza en el origen de los tiempos. El mundo fue creado por fuerzas o potencias que ignoran al verdadero Dios y que no soportan que el hombre pueda adorar a otra cosa que a ellas mismas. Pero este Dios verdadero se revela a través de un enviado que franquea todas las barreras que rodean al mundo. Este mensajero da a conocer al verdadero Dios, que se encuentra fuera del mundo, muy por encima de esas potencias; su ámbito es el lugar de la verdad. La revelación, la gnosis, permite descubrir al verdadero Dios en la medida en que se conoce o reconoce que, en realidad, son sólo aquellas potencias las que han participado en la obra de la creación y, muy particularmente, en la creación del hombre.

A. El Demiurgo

El *Demiourgós* (Δημιουργός), el «Artesano», es el nombre que da Platón en el *Timeo* al creador mítico del universo. Más tarde designa en Filón de Alejandría al Dios bíblico, el Creador. En el N.T. no aparece más que una sola vez en Hebreos 11, 10: «(...) *pues aguardaba la ciudad de sólidos cimientos, cuyo arquitecto y constructor [es] Dios*». Lo encontramos también en Clemente de Roma, en los apologistas y en los teólogos cristianos de Alejandría.

Los escritos gnósticos distinguen y oponen el creador, el Demiurgo, al Dios verdadero.

B. «Yo soy un dios celoso, fuera de mí nadie hay»

En *El Libro secreto de Juan*, SGM 1, 27-28, pp. 107-108, el autor dedica la segunda parte a la exégesis del nacimiento del mundo. Se trata de un comentario sorprendente a los cuatro primeros libros del Génesis: los comienzos del «engaño» judeocristiano que convertiría al ídolo demiúrgico en el Dios supremo y verdadero. Comienza describiéndonos el nacimiento del creador, después el nacimiento del mundo, la aparición del hombre y, por último, nos ofrece el relato del Paraíso y de la Caída. Se trata de un *midrasch* –es decir, de una interpretación mediante deducciones sucesivas–, pero de un *midrasch* al revés, puesto que no es la bondad de Dios el punto de partida de la interpretación, sino el resultado. De la constatación de que el hombre es un producto inacabado y abandonado al mal, el gnóstico deduce que el creador no participa de la sabiduría divina, sino de la locura demoníaca.

Sophía da a luz a un desagradable engendro, el Demiurgo. Se trata de la recuperación de la «sabiduría» personificada que los panegíricos judíos del libro de los Proverbios nos presentan al lado de Dios como el arquitecto de una obra bella y buena:

> *«Cuando aseguraba los cielos allí estaba yo, / cuando trazó un horizonte sobre la faz del abismo, cuando sujetó las nubes en lo alto, / (...) junto a Él estaba yo como artífice, / y era sus delicias día a día, / jugueteando ante él en todo instante, jugueteando en su globo terráqueo / y teniendo mis delicias en los hijos de Adán».*
>
> (Proverbios 8, 27-31).

Aquí Sophía, presa de una pasión amorosa desordenada, da a luz, sin cónyuge, a un ser incompleto, deforme, desagradable. Al tomar conciencia de su locura, Sophía lo aparta y lo nombra «Ialdabaoth». Se han propuesto diferentes etimologías para este nombre; la mejor es, sin duda, la propuesta por G. Scholem, que traduce el término por «Padre de Sabaoth», es decir, «Padre de todas las potencias o engendrador de las potencias». *El escrito sin título* y *La sabiduría de Jesús* lo nombra «*Archigenetor*».

> B 42, 10-43, 6. SGM 1, 35, pp. 113-114. *«Ialdabaoth Saklás, cuyas múltiples formas le permiten aparecer bajo una cualquiera de ellas según su deseo, distribuyó entre ellas [alguna porción] de su propio fuego y de su poder. Mas de la luz pura del poder que le había sustraído a la madre, no les dio nada. Y por eso se convirtió en señor de aquéllas, a causa de la gloria que tenía del poder de la luz de la madre. Ésta es la razón de que se hiciera llamar dios [mostrando con ello] su inmodestia con respecto a la entidad de la que había salido».*

Se trata de una acerba refutación de la fórmula de confesión monoteísta: «*Yo soy el Señor tu Dios*», que articula Ex. 20, 5: «*No te postrarás ante ellas ni las servirás; pues Yo, Yahveh, tu Dios, soy un Dios celoso, que castiga la iniquidad de los padres sobre los hijos* (...)»; Is. 45, 5: «*Yo, Yahveh, y nadie más existe; / fuera de Mí no hay dios alguno.*(...)»; e Is. 46, 9: «(...) *pues Yo soy Dios y no existe ninguno más; 'Elohim, y no hay otro como Yo*».

El cinismo del Demiurgo se manifiesta en sus celos:

> B. 44, 9-19. SGM, pp. 116-117. *«Él vio la creación por debajo de él y la multitud de los ángeles subalternos salidos de él, y les dijo: "Soy un dios celoso, fuera de mí no hay nadie". ¡Pero con esto ya estaba diciendo a los ángeles subalternos que existía otro dios! En efecto, si no había otro ¿de quién podía tener celos?».*

La interpretación de los celos de Dios se hace aquí mediante un razonamiento griego con categorías psicológicas: si está celoso, es porque hay algo que él no posee y que pertenece a alguien que, en consecuencia, es superior.

La afirmación monoteísta con la significación semítica de *celoso*: «exclusivo», no sólo se percibe, sino que ahora está explícitamente expresada en el sentido de la lengua griega ordinaria. El reconocimiento de los celos es la prueba de que uno no está ante el Dios supremo. Esta exégesis literal transforma la fórmula monoteísta en un reconocimiento de la ignorancia, de la arrogancia y de la estupidez de aquél que la pronuncia. En *El escrito sin título*, en la exposición sobre los orígenes del mundo, tenemos la misma interpretación:

> *«... No cesaba de vanagloriarse, diciendo a los [ángeles]...: "Yo soy Dios, y ningún otro existe sino yo". Pero diciendo estas cosas, pecaba contra todos los inmortales... cuando la fe vio la impiedad del gran soberano, se llenó de indignación... y dijo "te equivocas, Samael [= dios ciego] una humanidad [anthropos] inmortal, sabia, existe antes que tú!"».*
>
> (NHL 153-158).

Todo el poder demiúrgico aparece como una soberanía de esencia astrológica. El Demiurgo impera a través de doce ángeles (el zodiaco), gobierna a los siete reyes (los siete planetas) y a los cinco reyes que actúan sobre «el caos infernal», es decir, la tierra. Es señor del espacio y del tiempo. Este comentario al Génesis refleja la tradición bíblica a través de lecturas de obras caldeas: revelaciones escritas en griego por sirios que se proclaman discípulos a la vez de Beroso y de Platón, y que articulan la astrología de inspiración caldea y la filosofía platónica. Esto, que hace del libro del Génesis una astrología disfrazada, tiene como meta mostrar que todo el poder del Demiurgo es real, pero exclusivamente cósmico. Hay que entender bien este aspecto de la teología gnóstica que muchas veces se olvida: aunque es cierto que todos los escritos tienden a manifestar el aspecto perverso y negativo del Demiurgo responsable de la creación mala, también señalan la necesidad de reconocer este estado de cosas para poder así escapar de la ignorancia. Por tanto, no hay que desdeñar aquí el hecho de que nos encontramos ante el reconocimiento de un dios cósmico y ante la elaboración de una teología cósmica.

IV. Gnosis: El conocimiento de sí es conocimiento de Dios

El término griego *Gnosis*, «conocimiento», acabó dando nombre al movimiento religioso. Ya en el N.T. se nos advierte contra las objeciones de una pseudo-ciencia: *«¡Timoteo! Guarda lo [que se te ha] confiado, evitando las vacías elocuencias profanas y [las] objeciones de la mal llamada "gnosis"»*. (1 Tim. 6, 20). Los Padres, y antes que ninguno Ireneo, retoman la expresión como característica del movimiento gnóstico para oponerla a la verdadera Gnosis, el Cistianismo auténtico. Esta palabra, «gnosis», viene del judaísmo a través de la versión de *Los Setenta* para designar el conocimiento religioso: un conocimiento revelado que no es el resultado de ningún esfuerzo de la razón (*Cf.* Dupont, 1949). La versión

de Los Setenta utiliza la palabra «gnosis» para indicar el conocimiento de Dios o de la Tora. Pablo la puede utilizar para designar la verdadera religión, y con este sentido podemos encontrarla abundantemente en los primeros escritos: en Clemente de Roma, en la *Didaché*. El término apunta al conocimiento del verdadero Dios o de la verdadera forma de servir a Dios, y está unido al discernimiento de los misterios escatológicos: en el judaísmo indica el conocimiento profundo de la Ley; en el cristianismo, la interpretación del sentido oculto de las Escrituras desvelado por Jesucristo. Para Clemente de Alejandría, el verdadero gnóstico es un exégeta.

Hay que aceptar que en los primeros escritos ortodoxos y gnósticos encontramos por todas partes un uso más o menos equivalente de *Gnosis*-conocimiento y de *Pistis*-fe. La Pistis se entiende como lo que salva. Será sin duda con la reflexión de Valentín cuando comience a distinguirse entre fe y conocimiento, convirtiéndose quizá la fe en lo que caracteriza a los cristianos de la «Gran Iglesia». Valentín sitúa la fe de la «Gran Iglesia» en el terreno «psíquico» (que es el del Demiurgo) y, por tanto, en el Demiurgo mismo. En los escritos aún más tardíos ya no se habla de fe, sino sólo de conocimiento que proviene de Dios y de la Salvación, pero que concierne necesariamente al conjunto de la explicación del universo, a la explicación del origen y a la historia del mundo. En el libro *La sabiduría de Jesús*, Cristo pregunta a sus discípulos qué es lo que buscan y qué es lo que les preocupa:

> B 80. SGM 1, 1, p. 167. *«Filipo respondió: "El fundamento del todo y los designios del Salvador"».*

Esta respuesta muestra que los hombres buscan a Dios, pero que no lo encuentran; las verdades de los filósofos no son más que conjeturas, ya que no hay acuerdo entre ellos. Así pues, de todo ello hay que concluir que la verdad no proviene de los hombres, sino del Dios de verdad, es decir, de una palabra de revelación.

Habrá que convenir, sin duda, en que cristianos ortodoxos y cristianos gnósticos –la diferencia no era evidente– utilizaron las mismas palabras pero con distintos significados. La percepción de estas ambigüedades fue lo que condujo a unos y a otros a precisar los contenidos: para Valentín, «gnosis» designa la gnosis salvadora; para Ireneo, designa la regla de fe. Así es cómo la oposición entre fe y gnosis se convirtió en el tema esencial de los debates y polémicas.

En el corazón del pensamiento gnóstico existe la idea de una presencia divina en el hombre, de una chispa divina que procede del mundo divino y viene a caer en el mundo del destino. La gnosis reveladora consiste en tomar conciencia de esta situación: hará que el gnóstico sitúe el mundo en el sitio que le corresponde (de acuerdo al pensamiento gnóstico): como una obra del Demiurgo. Todos los mitos gnósticos no hacen sino dar cuenta de la posibilidad de un conocimiento intelectual, de una sabiduría revelada de significación religiosa. El *Evangelio de Filipo* dice: *«Aquél que tiene el conocimiento de la verdad es libre. El que la desconoce, es esclavo»*. NHC 113, 77 (125). Para H. C. Puech, se trata del «hecho de un yo en búsqueda de sí» (*Cf.* Puech, 1978, v. I). El gnóstico aprenderá mediante la gnosis su origen y su destino. Este conocimiento que es dado en el mito gnóstico permite conocer o, más bien, reconocer, el hecho de que el hombre, o al menos ciertos hombres, son de Dios. Se trata del conocimiento de toda una doctrina relativa a Dios, al alma humana y al mundo, y a las relaciones entre ellos.

Quizá sea éste uno de los puntos más determinantes del pensamiento gnóstico: toda la cuestión del conocimiento de sí y de todo lo que esto implica. Algunas pre-

guntas que aún hoy siguen siendo determinantes fueron ya planteadas con gran clarividencia:

— todo el problema de la relación existente entre el espíritu humano y la naturaleza.
— la cuestión de las teorías «científicas» de la naturaleza y de las estructuras imaginarias a través de las cuales se expresan.
— la cuestión, por consiguiente, de la objetividad y de la objetivación, así como de los modos de representación.

La oposición entre Fe y Gnosis, convertida en tema central de debate, será sustituida por la cuestión de la oposición, o de la difícil articulación, entre Fe y Razón.

Hay que señalar que el pensamiento gnóstico no plantea sólo la cuestión de los derechos de la fe y de su reivindicación como única fuente de salvación, sino también todo el problema de la doble verdad, que es precisamente entonces cuando parece surgir por primera vez en la historia:

El gnóstico reconoce dos niveles de verdad:

— La verdad de Fe (en el ámbito transcendente).
— La verdad «científica» sobre el mundo, más exactamente una verdad cósmica.

No podemos olvidar que la actitud de los gnósticos en relación al mundo los obliga a un verdadero esfuerzo por comprender cómo funciona el mundo. Ireneo de Lyón afirma como legítima toda pregunta sobre el porqué del mundo, pero tacha de curiosidad toda pregunta en relación a cómo se organiza.

Como se ve, estamos ante fundamentales y divergentes alternativas que responden a la evidencia de antropologías diferentes.

Conclusión

Las afirmaciones teológicas decisivas del gnosticismo sobre el dualismo y la transcendencia postulan un doble nivel de verdad:

— El nivel demiúrgico, que hay que reconocer como mundo deficiente, inferior.
— El de Dios, que está más allá de todo.

Es evidente que el Dios del Antiguo Testamento, o sus caricaturas, proporcionó las referencias esenciales a los sistemas gnósticos. A partir de ahí, los investigadores han podido deducir orígenes o fundamentos judíos o cristianos en el gnosticismo. Pero si bien los motivos utilizados pueden, sacados de contexto, parecer verdaderos, el Dios transcendental del gnosticismo no es el Dios de la Biblia, el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, Padre de Jesucristo. Es incluso su negación absoluta y consciente. Es la afirmación del dios de los filósofos o de los sabios.

La cuestión de por qué la investigación en este campo sigue empeñanda en encontrar para los sistemas gnósticos, incluso al precio de negarles su propia coherencia, unos orígenes judíos o cristianos, es algo que importa a toda la historia del pensamiento occidental.

— Es posible desarrollar una concepción metafísica del cristianismo, pero entonces sería necesario preguntarse en qué sigue siendo cristiano.
— La historia de las religiones puede señalar funcionamientos sistemáticos que tenderían a probar que sólo pudieron aparecer con el desarrollo del cristianismo, pero entonces sería más difícil identificarlos simple y llanamente como formas legítimas de cristianismo.

Aunque la concepción de Dios que desarrolla el pensamiento gnóstico sea capaz de asumir los escritos bíblicos, dicha concepción no tiene su origen en la tradición

bíblica; lo que es, por otra parte, una de sus más fuertes afirmaciones. Lo proclama alto y fuerte, y lo demuestra.

Con el desarrollo del gnosticismo estamos ante lo que puede originarse cuando el cristianismo penetra una cultura portadora de una concepción precisa de lo divino: un formidable trabajo de inculturación que viene a recordarnos que Dios no es una idea, ni una razón, ni una causa, y menos aún un concepto.

Como ha recordado un pensador contemporáneo, convertido al cristianismo tras confrontaciones similares y que encontró en esta fe la «liberación»: «Dios es Dios, Nombre de Dios».

III

Una creación como avatar

Introducción

Durante el periodo helenístico y romano se produce un cambio importante en relación a las perspectivas cosmológica, antropológica y escatológica del periodo clásico. En este sentido, H. I. Marrou habla de una ***nueva religiosidad***: los problemas religiosos pasan a primer término, y la emergencia y el desarrollo del cristianismo no sería sino una de las manifestaciones más fuertes de este fenómeno. El nuevo *Zeitgeist* comporta una concepción radical de la transcendencia de la divinidad, así como la multiplicación de los intermediarios entre ésta y el mundo, tema casi exclusivo en la cosmología celeste. Hay que inscribir al gnosticismo y al cristianismo en el marco de un debate muy amplio sobre lo sagrado en el que la cuestión esencial radica en cómo pensar las relaciones entre la divinidad y el hombre, entre Dios y el mundo.

En el gnosticismo aparecen:

— la divinidad radicalmente transcendente: el dios desconocido, acompañado del pleroma y de los eones.

— el mundo, obra del Demiurgo al que acompañan una cohorte de fuerzas (ángeles y demonios).

— el hombre, que, mediante la gnosis, puede descubrir su yo transcendente.

I. Cosmología y cosmogonía

En todos estos escritos, el relato de la creación del mundo desempeña un papel muy importante, pues propone una explicación de la condición presente del hombre, alejado de Dios (explicación que ocupa un lugar considerable en los textos). Esta miserable condición humana se describe tanto en términos físicos: materia y cuerpo, como psicológicos: ignorancia u olvido. Por lo demás, el reino de lo anti-divino se extiende a todo lo visible:

- a los cielos visibles

- al mundo
- a las fuerzas que lo aprisionan: el creador y sus ejércitos, los planetas y los signos del zodiaco.

A. La visión gnóstica del mundo

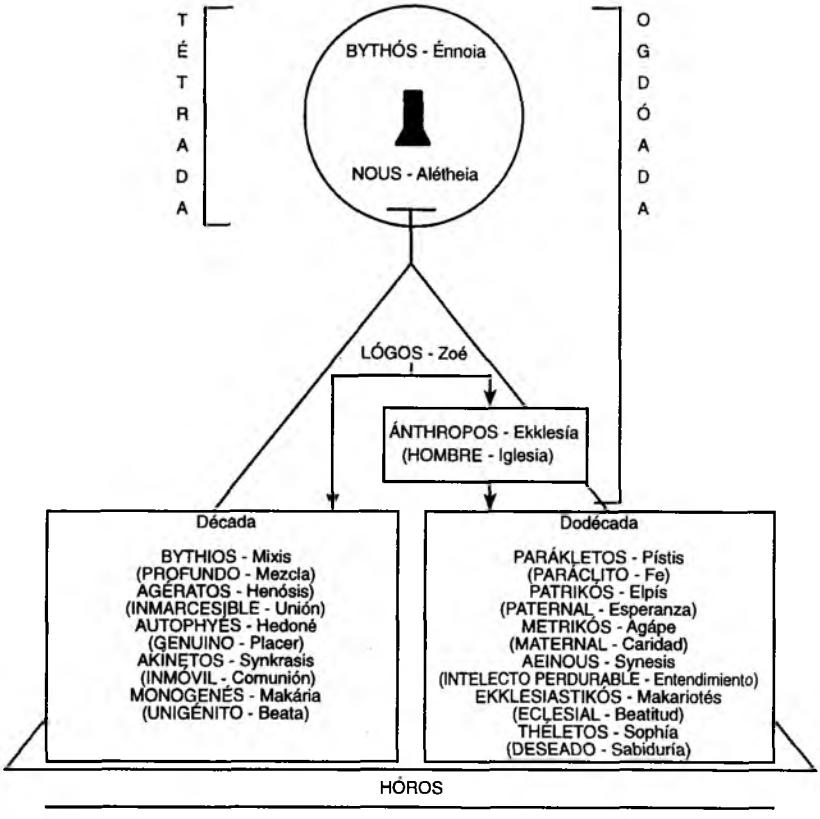
Por lo que respecta a la estructura externa del mundo, la visión gnóstica no es muy diferente de la ya conocida tradicionalmente por la antigüedad tardía. El pensamiento gnóstico presupone el antiguo sistema cósmico, pero lo interpreta de manera completamente diferente e introduce nuevos detalles.

1) La tierra, según el sistema geocéntrico, está en el centro del cosmos, rodeada de aire y por ocho esferas celestes.

2) Las esferas son los siete planetas: Sol, Luna, Mercurio, Venus, Marte, Júpiter y Saturno, a los cuales se añade la esfera de las fijas: el zodiaco, cuyos doce sectores están caracterizados cada uno por una constelación particular.

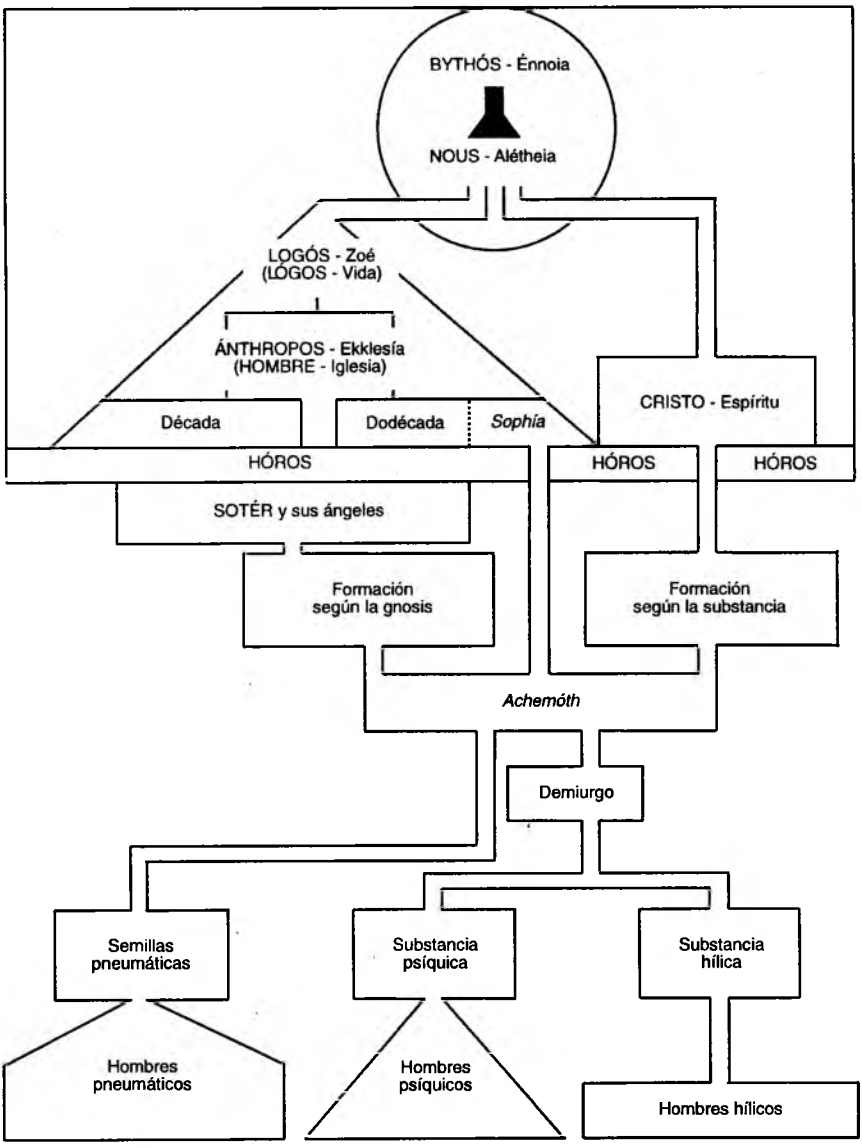
3) Más allá se encuentra el Reino del Dios desconocido: el pleroma con su mundo graduado de eones.

Los Eones del Pleroma valentiniano



En R. Berthouzoz, 1980. *Cf.* también Ireneo: *Contra las herejías*, I, 1, 2, en Montserrat, 1990 (1ª reimpr.), v. I, p. 95.

La genealogía de los mundos gnósticos



En Berthouzoz, 1980.

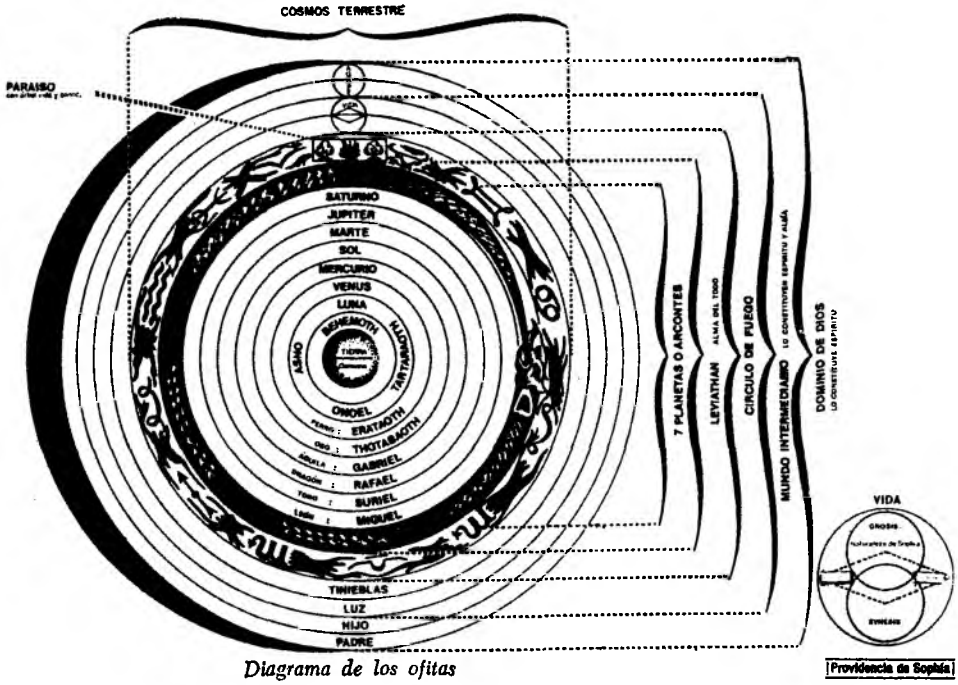


Diagrama de los ofitas

EL DIAGRAMA OFITA

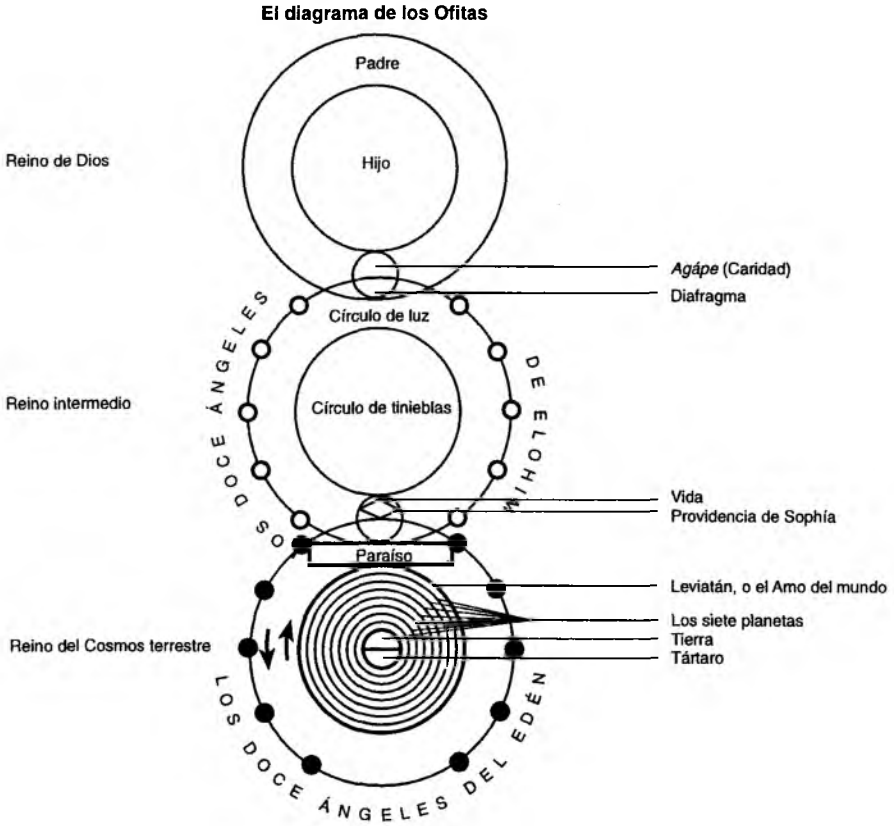
1. El «reino de Dios» está formado por el espíritu puro (*pneuma*) y dos círculos, el del Padre y el del Hijo; un círculo más pequeño representa al «amor» como el elemento que atrae al Hijo (el *Urmensch*) hacia abajo, estableciendo así el vínculo con el reino intermedio.

2. El reino medio o intermedio está regido por el espíritu y el alma, y está marcado con dos colores, el amarillo de la luz y el azul de la oscuridad (evidentemente, el límite del cosmos visible). El pequeño «círculo de la vida» simboliza el reino de Sophía, desde el que llega al hombre el germen de la vida, es decir, el alma divina.

En la figura romboide está la «providencia de Sophía (Sabiduría)», y dentro de ella, en dos círculos secantes, el «conocimiento» (*gnosis*) y la intuición (*synesis*), ocupando la intersección entre ambos la «Naturaleza de Sophía».

3. El cosmos terrestre consiste en cuerpo, alma y espíritu. En el medio está la tierra con el infierno (*tartarus*). Alrededor de ella, en círculos concéntricos, están: la esfera de Behemoth (así llamado a partir del monstruo primitivo de la tradición judía extrabíblica, *cf.* Gén 1, 1; Esdras 6, 49; Baruc 29, 4) o atmósfera; a continuación, las esferas de los siete planetas y el círculo de la serpiente que se muerde su propia cola (Leviathan), el señor del mundo que expresa el carácter malévolo del cosmos; más allá está el círculo de las estrellas fijas, donde se encuentran los signos del zodiaco y el paraíso. Este último está representado por un rectángulo en el que aparecen los árboles de la vida y del conocimiento del bien y del mal; la «espada llameante y torneada» (*cf.* Gén 3, 24) separa el paraíso de la esfera de las estrellas fijas.

Diagrama en García Bazán, 1978 (2ª ed.), p. 170. Texto en Rudolph, 1977, p. 68–69.



En Fédou, 1988, p. 177, según el diseño de Chadwick, 1965, p. 338, y las explicaciones de Leisegang, 1951, pp. 117–120.

La *Hebdómada*: el mundo de las siete esferas, representa en la antigüedad tardía el Reino del *fatum* (*heimarméne* = εἱμαρμένη) que controla los acontecimientos terrestres. En el gnosticismo, ejerce un poder inhumano y anti-divino, a modo de una tiranía. En la exposición mitológica está habitado por «demonios», dioses o espíritus que llevan a menudo el nombre de gobernadores: los arcontes. El jefe de los arcontes, el verdadero jefe del mundo, es entronizado en el séptimo cielo o, por encima, en el octavo cielo (la ogdóada); se identifica generalmente con el creador del mundo: el Demiurgo.

La *Ogdóada*: puede representar también una parte de los poderes que dirigen el mundo, y ser por tanto la sede del Demiurgo y el ámbito de los doce signos del zodiaco que pertenecen a la misma categoría que los planetas tiránicos.
Este puede ser también un Reino intermedio que representa la transición hacia el Reino de la luz. Así, ciertos sistemas gnósticos ven en la ogdóada el comienzo de la libertad con respecto a las esferas inferiores.

Nosotros presentamos las reconstrucciones de un diagrama de una de las sectas gnósticas, los ofitas, descrito por Celso y Orígenes. La descripción que se hace de

ella dificulta la interpretación (*Cf.* Leisegang, 1951, pp. 81–128, y Chadwick, 1956, p. 337). Estos esquemas muestran la división tripartita del cosmos que es normativa para las sectas gnósticas:

1) el Reino de la luz.
2) el Reino intermedio.
3) el mundo terrestre, con las esferas de las estrellas y de los planetas que lo rodean, separado del Reino superior por la serpiente Leviatán: serpiente enroscada, que se muerde la cola, símbolo de la totalidad de las posibilidades del tiempo y del ciclo de eternos comienzos del que es necesario salir. El nombre de la secta, los «ofitas», proviene de la palabra griega *óphis,* la serpiente que aquélla parece haber identificado con la sabiduría.

B. La crítica del cosmos

Para el espíritu griego, el *Kósmos* posee la más alta dignidad religiosa: es el orden, que es algo eminentemente positivo. Para designar el universo, se termina por decir simplemente «cosmos», el modelo más perfecto de orden y la causa de todo orden particular. *Kósmos* significa:

— el aspecto sensible del orden: la belleza.
— su principio interior: la razón.

Él organiza en el mundo un todo animado e inteligente. Platón, para quien el cosmos no era el ser supremo, lo llamaba no obstante el ser razonable por excelencia, «un dios» y, «en verdad, una criatura viva dotada de alma y de razón». Es superior al hombre, que no es el mejor de los seres que habitan este mundo: tanto en substancia como por la pureza y regularidad de la inteligencia que activa sus movimientos, los cuerpos celestes son más excelsos.

El monismo estoico, al hacer del mundo una manifestación de lo divino, llegó a identificar plenamente lo cósmico y lo divino, el universo y Dios. Esto desembocó en una correspondencia entre la cosmología y la ética, entre la apoteosis del universo y el ideal de perfección humana. Venerar al cosmos significaba venerar al todo del que el hombre formaba parte.

Los gnósticos conservarán la idea de orden, pero de un orden que ahora se hace opresivo: Orden y Ley hacen el cosmos, pero se trata de un orden riguroso y hostil, y de una ley tiránica y perversa. El cosmos se convierte en un concepto enérgicamente negativo, y sólo una divinidad de otro mundo, una transcendencia exacerbada, puede ser el contrapeso de este orden radicalmente negativo. El Dios gnóstico no sólo es extramundano y supramundano, es *antimundano.* El gnosticismo hace saltar en pedazos la unidad del cosmos y de Dios. Al respecto, Hans Jonas escribe:

> *«Se ha abierto un abismo que jamás volverá a cerrarse completamente. Dios y el mundo, Dios y la naturaleza, el espíritu y la naturaleza se han separado y se han convertido en extraños, incluso en contrarios.*
> *Si esto es así, también el hombre y el mundo se convierten en extraños el uno para el otro: y muy probablemente sea esto la realidad primera para la sensibilidad. Hay una experiencia fundamental que es el desgarro que separa al hombre de este lugar en el que habita, el mundo* (...) *Lo que inspira el pensamiento gnóstico es el descubrimiento angustiado de la soledad humana en el seno del cosmos, de la perfecta alteridad de su ser y el del mundo entero»* (*Cf.* Jonas, *op. cit.*, p. 329).

El mundo, que es visto como un sistema de coacciones, se describe en términos de tinieblas, de muerte, de decepción y de perversidad.

«El cosmos es la plenitud del mal».
(Corp. Herm. VI, 4).

El Dios desconocido, enteramente otro, separado, no es cognoscible mediante analogías terrestres. En la cosmología gnóstica, el mundo no es la creación de Dios, sino de un ser inferior, perversión de lo divino, cuyos rasgos principales son la dominación y el poder. La oscuridad del mundo, lugar de la ignorancia y del olvido, no sólo revela que este mundo es extraño a Dios, sino también que es un poder alienante que convierte a Dios en extraño.

No obstante, no se debe olvidar que para el pensamiento gnóstico el mundo no es una ilusión, tal y como han podido desarrollar ciertas doctrinas del misticismo indio, sino una realidad bien contingente. El objetivo de la gnosis es situar al mundo en su verdadero lugar para poder así escapar de su sistema de coacciones y de alienación, de ese lugar del *fatum*, del destino cósmico, de la tiranía de las pasiones y del determinismo. Descubrir el verdadero origen del mundo (cosmología) y el Reino de Dios es lo que permite superar su mutua oposición y escapar así del mundo.

El fin último de las cosmogonías y de las antropogonías gnósticas es averiguar cómo el hombre o, al menos, su parte transcendente, pudo «descender» al cuerpo y al mundo. El conocimiento o inteligencia del origen tiene en sí mismo una función salvadora. Los no-gnósticos son aquéllos que no han sido «despertados» a la verdad.

Aunque nosotros, por pura necesidad pedagógica, lo dividamos, el mito gnóstico es fundamentalmente una unidad cosmológica, antropológica y soteriológica que, si bien posee infinitas variaciones, forma un sistema muy coherente para el gnóstico, que, apropiándoselo, asegura su liberación del mundo.

C. Cosmogonías: las doctrinas del origen del mundo

A causa de su importancia como elemento estructurador del pensamiento gnóstico, estas cosmogonías son el lugar de ricos desarrollos. De ello vamos a dar algunos ejemplos. Pero para entrar en la lógica de este pensamiento hay que tomarse el trabajo de leer algunos de estos escritos, que pueden parecer desconcertantes en un primer momento. Se trata de interpretaciones libres, improvisaciones en torno al relato del Génesis, que introducen o se refieren a motivos que provienen de otras esferas de influencia.

α) *El Escrito sin título*

Es el tratado quinto del códice II de los manuscritos de El Cairo. No tiene título, lo que explica su nombre, aunque también se lo llama a veces *Del Origen del mundo*. Muy próximo a la *Hipóstasis de los Arcontes*, que es un comentario de los elementos de la antropología bíblica, *El Escrito sin título* es una exposición didáctica de un sistema del mundo completo, un tratamiento coherente y sistemático en el interior de una exposición completa sobre el problema del principio y del fin. Este texto está traducido y comentado por M. Tardieu, *Trois mythes gnostiques*, y su lectura resulta verdaderamente imprescindible.

El uso de tres tiempos constituye el marco general del mito dogmático:
— un tiempo cosmogónico, en el que las fuerzas combaten por el poder.
— un tiempo intermedio y mezclado, en donde el hombre, separado a la vez de los dioses y de los animales, elabora el sistema de los intercambios y las comunicaciones.
— y, por último, el anti-tiempo escatológico o metahistoria, en el curso del cual acaba la mezcla del mundo presente. Los hombres vuelven a su origen, en la esfera primordial, recuperados bien por lo divino, bien por la ferocidad infernal (condenación eterna). Advirtamos que en ambos casos nos encontramos en un ámbito no humano.

El problema del tiempo es central en la gnosis y procede de una concepción fundamentalmente mítica, tributaria de la concepción judeocristiana de la tripartición en cosmogonía, soteriología y escatología. De la concepción griega hereda, no los momentos sucesivos y cronológicos, sino los contemporáneos y simultáneos en el eterno retorno de lo mismo. Pero también es la negación de estas concepciones: el tiempo de la gnosis es un tiempo incoherente y hecho pedazos por la brusca intervención de un Dios ajeno tanto a la historia como a la creación. De ahí que el tiempo se sitúe radicalmente del lado del mundo: un tiempo ligado a la incoherencia, a la mancha, a la decadencia, a la falta, a la fatalidad, a la angustia y a la mentira; un tiempo que es principio de alienación.

H. C. Puech lo resume así:

> «*Como consecuencia de todo esto, vemos que al separar al cristianismo de toda perspectiva temporal, al vaciarlo de toda substancia histórica, el gnosticismo se ha dejado invadir e inundar por el mito, contrariamente a lo que hemos constatado a propósito de la Gran Iglesia. Estamos ante una nueva ofensiva del mito en estado puro, ante la constitución de un cristianismo profundamente mítico, donde el tiempo, los sucesos y personajes del tiempo ya no son más que las consecuencias, las repercusiones o las imágenes simbólicas de las aventuras de los Eones –fragmentos hipostasiados de duración o de eternidad– que componen un mundo arquetípico, el Pleroma, él mismo imaginado bajo la especie de un intemporal cambiable y articulado*» (*Cf.* Puech, 1978, v. I, pp. 22–23).

El autor de *El Escrito sin título* comienza su tratado polemizando con la filosofía griega en torno al caos:

> EsT., pp. 97-98. «*Puesto que todos, dioses del mundo y hombres, dicen que no hay nada que exista antes del caos, yo, por el contrario, voy a demostrar que se equivocan y que no han conocido la formación del caos ni su raíz. Y ésta es la demostración: si todos los hombres están de acuerdo en que el caos es tiniebla, y en que, por otra parte, se llama tiniebla a lo que proviene de una sombra, y en que ésta en fin proviene de una realidad que existe desde el comienzo, entonces es evidente que ella existía antes de que existiera el caos, que por consiguiente ha venido tras la primera realidad. Si podemos pues alcanzar la realidad, pero también la primera realidad, de donde ha surgido el caos, entonces será manifiesta la demostración de la verdad*».

El caos no es el origen primero de las cosas, pues él es definible (tiniebla) y tiene una raíz, es decir, que es una realidad segunda, derivada. La tiniebla es producida por una sombra que deriva a su vez de una «obra» que existe desde el comienzo, la realidad primera, primitiva, primordial.

A continuación, el acontecimiento cosmogónico se identifica con una salida de la ogdóada: salir de la plenitud original significa entrar en el universo de la deficiencia.

Siempre encontramos el mismo escenario: Sophía emanada de Pístis, dando a luz al Demiurgo, que, por su parte, crea el universo de la deficiencia. Ante la impiedad del Demiurgo, Pístis-Sophía anuncia la disolución de este universo malvado y la condenación de su autor. La réplica del Demiurgo es crear la muerte, que crea a su vez 49 demonios. Pero las fuerzas del bien anuncian finalmente la existencia del hombre inmortal, inaugurándose así la antropogonía.

β) *El libro secreto de Juan*

Se trata del relato del mito de Sophía, que introduce la cosmogonía y después la antropogonía. El comienzo y el fin del relato están dominados por dos entidades femeninas opuestas: Sophía, que engendra al Demiurgo, y Epínoia, que despertará a Adán y le dará el conocimiento. Tras su error, Sophía se pone a «flotar»:

> B 44, 19-45, 19. SGM 1, 39, pp. 117-118. «*La madre se puso entonces a flotar. Había reconocido su falta en el momento en que, al no estar su cónyuge de acuerdo con ella, vio cómo su perfección se oscurecía. Y entonces yo [Juan] dije: "Señor, ¿qué significa flotar?" Él [Jesús] sonrió y dijo: "¿Crees tú acaso, como dice Moisés, que flotar sea ir por encima de las aguas? ¡No! Habiéndose dado cuenta del vicio y de la secesión producida por su hijo, se volvió loca. Mientras que iba y venía en la tiniebla de la ignorancia, comenzó a avergonzarse y, no osando arrepentirse, iba y venía. Ahora bien, para ella, este ir y venir [vaivén] es flotar"*».

Sorprendente comentario del texto del Génesis 1, 2:

> «*Ahora bien, la tierra era yermo y vacío, y las tinieblas cubrían la superficie del Océano, mientras el espíritu de 'Elohim se cernía [se arremolinaba] sobre la haz de las aguas*».

El Pneuma del texto bíblico se identifica con Sophía, madre del Demiurgo. El movimiento de vaivén es interpretado en categorías psicológicas: bajo el golpe de emoción, ella «flota», divaga y delira.

> B 47, 14-48, 5. SGM 1, 42, pp. 120-121. «*Una voz llegó hasta ella [la hebdómada]: –¡Él es el Hombre, y el hijo del Hombre!–. Y al oírlo Ialdalbaoth, el primer arconte, pensó que la voz no era otra que la de su madre. Y el padre santo, perfecto, Hombre primordial, les hizo conocer [a los arcontes] la figura de un hombre. El bienaventurado manifestó su semejanza*».

Réplica a la blasfemia del Demiurgo «*Yo soy un Dios celoso*» es la afirmación: «*él es el...*»: el Hombre arquetipo.

D. La figura de la madre: Barbeló y Sophía

Hay que subrayar el papel que desempeña en la creación del mundo una figura femenina, que procede de Dios: el Pensamiento (*Énnoia*), madre de todos los eones: traducción de la palabra hebrea femenina *Ruah*, puede ser la Sabiduría y tomar la figura de Helena en la gnosis simoniana. Esta figura se desdobla muy a menudo:

1) Es la Madre suprema: Espíritu Santo-Énnoia-Barbeló que es, quizá, tal como sugiere W. Bousset, una deformación del griego *Parthénos*, virgen, por tanto: espíritu virginal.

2) Es Sophía: Madre responsable de la creación del mundo, uno de los eones, es decir, uno de los seres eternos emanados de Dios. Su error es querer comprender a Dios directamente. El Límite se lo impide, pero su falta pone en movimiento el proceso de la creación. El destino de la chispa divina en el mundo corpóreo es el mismo que el de Sophía tras la caída, puesto que no es sino su consecuencia.

Estas dos figuras son a menudo las dos caras de una misma imagen. Ésta representa entonces la unidad de los opuestos y el carácter transitorio del mundo terrestre. Un texto de NHC VI 2, *El trueno, el Nous perfecto*, presenta esta figura femenina: es el Espíritu perfecto, Sophía, pero también, y por ello mismo, el alma con sus dos modos de existencia:

> P. 13. «*Puesto que soy la primera y la última, soy la reverenciada y la menospreciada, soy la prostituida y la venerable. Soy la mujer casada y la virgen, soy la madre y la hija, soy los miembros de mi madre. Soy la estéril y la que tiene numerosos varones, soy la mujer de numerosas nupcias y no he tenido marido. Soy la parturienta y la que no da a luz; soy el alivio de mis propios dolores [de parto], soy la novia y el novio, y mi marido es quien me ha engendrado.*
> *Soy la madre de mi padre y la hermana de mi marido, y él es mi descendencia. Soy la esclava de quien me ha preparado y soy la dueña de mi descendencia* (...)».
>
> P. 19. «*Yo soy la alcanzada y la inalcanzable. Soy la unión y la disolución. Soy la parada y soy la salida. Soy el descenso y la subida hasta mí. Soy el juicio y la absolución. Yo soy sin pecado y la raíz del pecado está en mí. Soy el deseo de mirar y es en mí donde está el dominio del corazón. Soy el sonido perceptible para todos, y el discurso que nadie puede captar. Soy una muda que no habla, y abundante es mi raudal de palabras*».

II. Antropología y antropogonía

A. El «Yo» transcendente

Este «yo» celeste es, a nivel microcósmico, lo que corresponde, a nivel macrocósmico, con el Reino del Dios desconocido. En *El evangelio de verdad*, editado por J. E. Ménard, (NHS Leiden, 1972), se nos presenta de esta manera: «*Todos los eones [... los espirituales] son emanaciones [del Padre]. Ellos han sabido que es de él del que han salido, como hijos de un hombre perfecto*».

Él es quien asegura la relación oculta y profunda en el mundo superior. Para describirlo, los textos coptos y griegos utilizan el concepto dominante de *Pneuma*: Espíritu. Los textos herméticos hablan de *Nous*, y los textos orientales o más semíticos, de «alma». A menudo se lo designa como «el hombre interior» o «la chispa divina» o también como «la semilla de luz». Este «yo», este *self*, forma el tercer elemento de la antropología gnóstica, junto con el cuerpo y el alma. Se trata de una antropología tripartita pero que descansa, a diferencia de las concepciones más usuales de la época, sobre una clara línea divisoria entre la parte material y psíquica (del mundo) y la parte espiritual. La terminología utilizada para designar el corazón transcendente del hombre está aparentemente tomada de la tradición filosófica, aunque incluye también algunas diferencias, como lo muestra el uso ambivalente de «psique» y «pneuma».

La gnosis no es posible sino gracias a este «Yo» transcendente en el hombre. Pero esta gnosis es igualmente una de las funciones de este Yo divino, y hacer la experiencia

de ella es la prueba de la liberación del cosmos. El conjunto de la doctrina gnóstica de la Salvación se centra en la vuelta a su origen de esta chispa divina. Esta restauración se representa mitológicamente como «una ascensión del alma», pero el acto escatológico definitivo muchas veces no se produce más que en el momento de la muerte, que libera completamente al yo auténtico al despojarlo de su envoltura corporal y psíquica.

Por consiguiente, la antropología gnóstica tiene dos niveles:

— el nivel cósmico.

— el nivel de existencia acósmica.

Este doble nivel se refleja en la división de los hombres en dos o tres clases:

1) Los espirituales o pneumáticos.

2) Los psíquicos.

3) Los carnales o terrestres (hílicos).

A veces estas tres dimensiones, los tres Adanes, están presentes en el hombre.

Los pneumáticos están necesariamente salvados; los psíquicos pueden elegir la buena o la mala dirección; los hílicos desaparecerán de todos modos junto con el mundo.

B. El «Ánthropos»: el Dios Hombre

El importante lugar que ocupa el hombre en la teología gnóstica conduce a un combinado importante de ideas que se resumen en el mito primordial del *Urmensch*. Lo esencial es la relación que existe por naturaleza entre Dios y el «hombre interior», relación expresada a menudo a partir de una lectura de Gén. 1, 26: «*Entonces dijo 'Elohim: "hagamos al hombre a imagen nuestra, a nuestra semejanza* (...)"». El hombre sobre la tierra es una copia del modelo divino, que de hecho recibe a veces el nombre de «hombre». En el *Segundo tratado del gran Seth*, NHC VII 2, 53, 3-5, leemos: «*Padre de verdad, el hombre de las grandezas*».

Se trata de una doctrina muy complicada, que podemos simplificar en dos modelos esenciales:

1º) El Ser Supremo puede ser él mismo el Ánthropos, y, por su apariencia, servirle al Creador (Demiurgo) como modelo para la creación del hombre terrenal (el segundo hombre).

2º) El Hombre celeste, al ir dentro del hombre terrenal, es a la vez el hombre interior de, y la substancia divina en, dicho hombre terrenal.

Detrás de esta concepción del hombre divino, que está a la vez por encima y dentro del mundo, hay una concepción completamente nueva de la antropología. Al hombre se lo tiene en más alta estima que al Demiurgo: no sólo el Dios desconocido existe antes que el Demiurgo, sino que el producto de éste, el hombre, es superior a él mismo a causa de su relación con el mundo divino y de su substancia divina. H. Jonas habla de «*una exaltación del hombre*» en un Dios ultramundano, un hombre superior al Demiurgo. Éste es uno de los aspectos más interesantes y más importantes de la mitología gnóstica. Revela una nueva dignidad metafísica del hombre en el orden de la existencia. Las enseñanzas sobre este tema asignan al Creador y soberano de la naturaleza su verdadero lugar dentro de la lógica gnóstica. Se expresa así el espíritu subversivo del pensamiento gnóstico, a través de su rechazo de los valores tradicionales y de las ideas religiosas coetáneas:

> *El evangelio de Filipo*, NHC II 3, 71: «*Dios creó a los hombres y los hombres crean a Dios. Así se organiza el mundo, los hombres crean dioses y los adoran como a sus creaciones. Sería bueno que los dioses adorasen a los hombres*».

Quizá de esta manera sea posible comprender las repetidas alusiones de los Padres al escándalo que suponía que estos jefes gnósticos, como Simón el Mago, Menandro..., se hicieran adorar como dioses.

Este pensamiento se apoya en Salmos 82, 6:

> «(...) *dioses sois, / e hijos de 'Elyón todos vosotros!*».

El árbol del conocimiento del Paraíso es el que confiere a Adán su carácter de igual a Dios, frente al Creador, que por celos había pronunciado la prohibición de comer de este árbol. En el mismo sentido, la serpiente del Paraíso actúa en ciertos sistemas a las órdenes del Dios supremo cuando revela al hombre su verdadera dignidad.

C. La creación y el despertar de Adán

Los textos que los describen son extremadamente complicados y tienen infinitas repercusiones, pues lo que está aquí en juego, entre lo alto y lo bajo, entre el mundo divino y el mundo demiúrgico, es el hombre.

En el *Escrito sin título*, el ciclo de Adán comprende tres secuencias que encajan la una en la otra:

— 1er Adán o Adán pneumático.
— 2º Adán o Adán psíquico.
— 3er Adán o Adán terrestre.

> EsT, pp. 117-118: «*Así, el primer Adán de la luz es pneumático: se manifiesta en el primer día. El segundo Adán es psíquico: se manifiesta en el cuarto día, que se llama día de Afrodita. El tercero es terrestre, es decir, el legal, que se manifiesta en el octavo día, es decir, el día del descanso de la pobreza, que se llama día del sol*».

El 1er Adán se manifiesta en forma de luz que emana de la Ogdóada. Es «a semejanza del hombre»: es luminoso, lleva el título de ángel y es virgen. Su función es la de ser un anti-poder en relación al cielo arcóntico, y un purificador en relación a la tierra.

El 2º Adán se manifiesta en medio del tiempo, entre el Adán pneumático del 1er día y el Adán terrestre del octavo día. Su situación intermedia caracteriza su doble pertenencia y su radical ambigüedad. Su antropología es una exposición sobre la ambivalencia; y el lugar de esta ambivalencia es la mujer. Eva o Afrodita. Sophía-Zoé (Madre de los Vivos) lo hace andrógino. El ser andrógino se desdobla para perpetuarse, y este desdoblamiento marca el comienzo de la generación y la multiplicidad. Él tiene los dos sexos, lo que quiere decir que no tiene ninguno. Es un ser total, porque ya no hay otro. Es a la vez Eva y Adán. Un pasaje, que es sin duda un himno tradicional, nos lo explica:

> EsT, p. 162: «*Sin embargo Eva es la primera virgen. Ésta, sin varón, ha dado a luz; ella es la que se cura a sí misma. De ahí que se diga de ella que ha dicho: "Yo soy la parte de mi madre y soy la madre, soy la mujer, soy la virgen, soy la mujer embarazada, soy el médico, soy la consoladora de los dolores. Mi esposo es quien me ha engendrado y yo soy su madre y él es mi padre y mi señor; es mi fuerza; lo que él quiere, él lo dice; y por eso me transformo, pero he engendrado a un hombre señorial"*».

El 3er Adán se manifiesta en el octavo día: en la perspectiva gnóstica, el séptimo día, día del descanso del Dios del Génesis, es el día del descanso de los arcontes que

conforman la Hebdómada. El séptimo día es el último de la esfera planetaria, al igual que la séptima esfera es la última esfera del mundo arcóntico; por consiguiente, señala el límite de la acción de los arcontes. En el sexto día, los arcontes crean el cuerpo del Adán terrestre; pero al octavo día, este Adán recibe de Eva (Zoé) la vida o el espíritu: «*Adán, ¡vive! Levántate de la tierra*».

Para engañar a los arcontes, Eva crea una especie de doble: la Eva terrestre. Ésta, que es mancillada y prostituida por los arcontes, es el símbolo de la maldad, del engaño y de la mentira, pues por su boca quienes hablan son precisamente los arcontes. Este ser demoníaco no puede dar a luz más que a una raza diabólica. Por Eva, «primera madre», y Abel, «primer nacido», la semilla de los arcontes se encuentra mezclada en todo el orden del mundo y en cada individuo. Así, nadie desde Eva puede escapar a la influencia de las potencias, del destino. El mundo de la tierra es pues un mundo femenino, surgido de esta deshonra de Eva; un mundo, por tanto, engañoso e ilusorio. Por contra, el mundo futuro será masculino, ligado a la regeneración de Adán en el octavo día: así, pues, un mundo verdadero, inmutable y unificado, y determinado sólo por Adán.

Los ocho días de la antropogonía gnóstica incluyen la semana planetaria, el sabbat judío y el octavo día cristiano. El octavo día es el día del sol, es decir, de hecho el primer día de la semana planetaria. Estamos ante un tiempo circular: el «télos» se identifica con el «Arché», el fin con el principio. Entrando en la Ogdóada, el gnóstico vuelve el octavo día al lugar del que salió. Se trata de un sincretismo muy rico y de una lógica implacable.

La creación del hombre que aparece en *El libro secreto de Juan* ha dado lugar a relatos que rivalizan fácilmente con los trabajos de Frankenstein o con la fabricación del hombre biónico. La *melothésia*, que es un procedimiento constante en los astrólogos y que sirve para demostrar el principio de la simpatía universal, hace corresponder la creación de cada parte del cuerpo humano, o de cada pasión, con un demonio, que a su vez está ligado al sistema planetario. Todo esto descansa en la teoría gnóstica de la correspondencia entre el microcosmos y el macrocosmos. Les remito a la lectura de estos pasajes que pretenden mostrar cómo el hombre, cuerpo y psiquismo, es prisionero de la fatalidad demiúrgica. Pero insisto en la necesidad de leerlos en la perspectiva de la polémica que sostuvo el gnosticismo contra la astrología.

Veamos ahora la *Exégesis del alma*, que sintetiza bien todo lo que acabamos de decir e introduce lo que será el tema del próximo capítulo: el problema de la salvación. Este texto, traducido y comentado por J. M. Sevrin, BCNH-sección textos, 9, 1983, procede sin duda de un original alejandrino fechado hacia el año 120. Se trata de la historia de un alma y de una exhortación al arrepentimiento:

> *Exégesis del alma*, p. 64: «*Los sabios nombraron al alma con nombre femenino. También por su naturaleza es realmente mujer: tiene incluso matriz. Mientras ella está sola junto al Padre, es virgen y andrógina de aspecto; pero al descender a un cuerpo y venir a esta vida, cayó en poder de numerosos malhechores que, insolentes, se la pasaron de mano en mano; la mancillaron. Algunos la tomaron por la fuerza; otros, seduciéndola con un don ilusorio. En resumen, fue deshonrada y perdió su virginidad; se prostituyó con el cuerpo y se entregó a todos, pensando que todo aquél a quien se daba sería su marido*».

Pero el Padre le envía a su esposo, que es su hermano, primer nacido, para salvarla.

> P. 71: «*entonces el Padre será misericordioso: desviará su matriz de las realidades exteriores y de nuevo la tornará al interior; el alma recuperará su condición propia*».

El alma retorna así a la totalidad, a lo que ella era al comienzo. Hay que señalar que la oposición interior/exterior se convierte aquí en una oposición radical entre el mundo superior (verdadero) y el mundo inferior (vano). El radical anticosmismo de los gnósticos no concede ningún valor a las realidades sensibles. Por otra parte, la condena de la vida pecaminosa no esconde ningún moralismo: lo que aquí se está criticando es la función reproductora de la sexualidad en cuanto tal, pues ella es la que engendra los cuerpos que aprisionarán a las almas.

Conclusiones

1.ª La importancia de una reflexión sobre la sexualidad

El pensamiento gnóstico concede una gran importancia a la reflexión sobre la sexualidad, reflexión que, aunque puede hacernos sonreír, está muy lejos de ser trivial. Pues, en efecto, lo que aquí se ventila es un modo de pensar específico de la diferencia, que aparece bajo la forma de un rechazo o de una sublimación de la diferencia sexual, y que se manifiesta también en:

— una valoración negativa del cuerpo y del mundo.
— una reducción de la palabra (o del lenguaje) a mera estrategia de comunicación ilusoria del mundo demiúrgico.
— una valoración específica del origen: se trata de volver a ese momento originario de indiferenciación sexual. Se comprende por qué estos textos han sido pasto de psicoanalistas ávidos. La mujer con su matriz es la que perpetúa la rueda de las generaciones, el círculo, concebido como infernal, de los nacimientos, obra del Demiurgo.

> EvTh. 22: «*Jesús vio a unos pequeños que estaban siendo amamantados. Dijo a sus discípulos: "estos niños que están mamando se parecen a los que entran en el Reino". Ellos le dijeron: "Entonces, ¿haciéndonos pequeños entraremos en el Reino?". Jesús les dijo: "Cuando hagáis de dos uno, y hagáis el interior como el exterior, y el exterior como el interior, y lo alto como lo bajo; y cuando hagáis del varón y de la mujer una sola cosa, a fin de que el varón no sea varón y la mujer no sea mujer; cuando hagáis ojos en lugar de un ojo, y una mano en lugar de una mano, y un pie en lugar de un pie, y una imagen en lugar de una imagen, entonces entraréis"*».

> EvTh. 114: «*Simón Pedro les dijo: "Que María salga de entre nosotros, pues las mujeres no son dignas de la Vida". Jesús dijo: "Pues yo voy a guiarla a fin de hacerla varón, para que se convierta ella también en un espíritu viviente parecido a nosotros, varones. Pues toda mujer que se haga varón entrará en el Reino de los Cielos"*».

2.ª La demonización del cosmos

A partir del siglo I de nuestra era, la escatología celeste se combina con la «demonización» del cosmos, que tendrá su máximo exponente en los diferentes sistemas gnósticos. El *Apocalipsis de Pablo* nos muestra a Pablo subiendo de cielo en cielo:

> ApocPaul V, 2: «*Miré el firmamento y vi la fuerza. Allí lejos estaba el olvido, que engaña y que atrae al corazón de los hombres; el espíritu de denigración, el espíritu de fornica-*

ción, el espíritu de furor y el espíritu de insolencia. Allí lejos se encontraban también los Príncipes del mal... Miré y vi a los ángeles despiadados, con rostros llenos de cólera y con dientes que sobresalían de sus bocas. Sus ojos brillaban como el lucero del alba en el Oriente. De sus cabellos y de sus bocas salían chispas de fuego».

3.ª La cuestión de la teología cósmica y de los cielos astronómicos

La investigación contemporánea ha abierto una perspectiva estimulante con el análisis minucioso de las relaciones entre religión y ciencia durante la antigüedad tardía.

— J. Flamant, trabajando sobre el orden de los planetas en el universo según la religión y la ciencia de la época, establece una cuidadosa comparación entre las representaciones religiosas y la historia de las ciencias, la ciencia astronómica y la ciencia astrológica.

— P. Couliano, *Expériences de l'extase*, (Payot, 1984), trabaja sobre los relatos de viajes celestes del alma en las tradiciones que han influido en el mundo occidental. Distingue dos tipos de relatos:

α) Un primer tipo, *tipo griego*, que ya en la época de Platón comienza a influir en la construcción de las creencias escatológicas, cada vez más ajustadas a las hipótesis científicas. Esto conduce al esquema más o menos constante de una ascensión a través de las siete esferas planetarias según «el orden caldeo» o «egipcio». Los relatos gnósticos pertenecen a este tipo.

β) El otro tipo se desarrolla en medios judío-helenísticos y es de *tipo judío*. La ascensión se desarrolla a través de tres o siete cielos que no son nunca los cielos planetarios. Estos relatos son muy numerosos e incluyen la apocalíptica judía y judeocristiana, los relatos islámicos, y los apocalipsis cristianos y judíos medievales. Nunca se confunden los modelos. Sin duda, por el momento no se puede ir mucho más lejos, pero ya esto es muy importante para la reflexión sobre el desarrollo de la teología cristiana.

4.ª Teología cósmica y teología cristiana

Me remito al notable trabajo de J. Pépin, *Théologie cosmique et théologie chrétienne*, (PUF, 1964). Se trata de un estudio filológico de diez líneas del *Hexámeron* de Ambrosio de Milán, que es un comentario del relato del Génesis 1, 1-2. El examen de estas diez líneas da lugar a una obra de seiscientas páginas que muestra el enfrentamiento que sostuvo la teología cristiana primitiva con la teología cósmica griega. Este enfrentamiento hace que Tertuliano, primero, y Ambrosio, después, rechacen el término «Demiurgo» («Artesano»), pues lo consideraban demasiado antropomórfico, lo que amenazaba peligrosamente con hacer olvidar la originalidad de la creación divina al reducirla a las dimensiones de una fabricación humana.

Ésta es la ocasión de recordar que la transición de un pensamiento griego, pagano, a una teología cristiana no era un paso obligado, ni tan siquiera evidente: y, asimismo, que es imposible descubrir, en la antigüedad pagana, un monoteísmo estricto que pueda ser asimilado al monoteísmo bíblico.

El gnosticismo es pues uno de los momentos claves en el desarrollo de este cristianismo de cultura griega y romana.

IV

La gnosis salvadora, ¿una salvación por naturaleza?

Los relatos antropogónicos muestran cómo la voluntad del mundo de luz puede abrirse paso a pesar de la confusión del mundo presente. El gnóstico puede ver en Adán su destino anticipado. El gnosticismo es una religión de salvación, pues la Gnosis tiene en sí misma un valor soteriológico predominante: su función es producir la salvación. Aquél que tiene la gnosis está por ello mismo salvado. El hecho mismo de reconocer la verdadera naturaleza de sí y del mundo es lo que justamente libera del mundo y lo que garantiza la salvación. El pensamiento gnóstico retoma, pues, el lema délfico: «*Conócete a ti mismo*», y lo interpreta, como en el platonismo, en el sentido de un reconocimiento del espíritu divino que hay en el hombre, de un conocimiento de la verdadera naturaleza humana, de su naturaleza divina.

> «*Dios Padre, de quien procede el hombre, es luz y vida. Si vosotros aprendéis que él es vida y luz y que vosotros deriváis de él, alcanzaréis de nuevo la vida*».
>
> (*Poimandres*. Corp. Her. 1, 21).

El libro del atleta Tomás, traducido y comentado por R. Kuntzmann en BCNH 16, 1986, es uno de los testimonios más tardíos de la tradición atribuida a Tomás; cuenta explícitamente cómo la gnosis tiene directamente una función reveladora y soteriológica, además de redentora:

> ThAthl. II, 7: «*El Salvador dijo a Tomás: "Hermano; mientras tengas tiempo en el mundo, escúchame, que voy a revelarte aquello sobre lo que has reflexionado en tu corazón. Puesto que dicen que eres mi gemelo y mi verdadero compañero, examínate y comprende quién eres y en qué te convertirás. Puesto que te llaman mi hermano, no es necesario que seas sin que te conozcas a ti mismo; y yo reconozco que has comprendido, pues ya has comprendido que yo soy el conocimiento de la Verdad. Mientras sigas caminando conmigo, aun cuando seas ignorante, tú ya has conocido, y se te llamará 'el que se conoce a sí mismo', porque 'quien no se ha conocido, no ha conocido nada', pero 'quien se ha conocido a sí mismo ha llegado igualmente a conseguir el conocimiento de la profundidad del todo'"*».

I. Doctrina de la salvación y del salvador

A. La naturaleza de la Salvación

El conocimiento de sí tiene una significación universal, pues libera del mundo de la deficiencia, de la ignorancia, del destino. La salvación del «hombre interior» no es corporal, pues el cuerpo es perecedero, ni psíquica, ya que el alma *(psyché)* procede del mundo de la deficiencia y no es más que el lugar donde reside el espíritu *(pneuma)*.

El Evangelio de Verdad, traducido por J. Ménard, establece una clara correspondencia entre la dimensión universal y el hombre interior, el gnóstico: microcosmos.

> EvVer., p. 18: «*El olvido no existía en el Padre, a pesar de que se hubiera producido por causa suya. Por el contrario, lo que se originó en él fue la gnosis, que se ha manifestado para que el olvido se aboliera y el Padre fuera conocido. Pero como el olvido ocurrió, por eso el Padre no ha sido conocido; por tanto, si se conoce al Padre, el olvido ya no se producirá más*».

La salvación gnóstica es liberación del cuerpo y del mundo. No supone ninguna noción previa de pecado o falta personal, pues ya el propio mundo terrestre y corporal es el mundo del pecado en el que el alma divina, inocente, ha caído. La gnosis libera de la mancha del mundo arcóntico. Los Padres de la Iglesia rechazaron una salvación por naturaleza en la medida en que, según ellos, la consubstancialidad o connaturalidad con el mundo de arriba garantizaba inmediatamente, por la gnosis, la salvación. Asimismo, acusaban a los gnósticos de negar la libertad humana. Hay que señalar, sin embargo, que para el gnóstico la salvación tiene que ser siempre recibida y no puede ser nunca producida por él mismo; que el hombre liberado ha sido predestinado a serlo; que se trata de un conocimiento de Dios por naturaleza; y que la salvación depende del origen del alma. Es una salvación que está íntimamente unida a una vuelta al origen, a una restauración. Evidentemente, todo esto plantea el considerable problema de la naturaleza del alma; es decir, de la relación entre la naturaleza divina que hay en el hombre y el hombre mismo. En este sentido, la ortodoxia cuidará siempre de mantener una clara distinción entre el hombre creado y Dios. Dios es «*lo más íntimo de mí mismo*» de Agustín, «*el espíritu del alma, el centro del alma*» de Teresa de Ávila; y también sabemos las dificultades que tuvo el maestro Eckhart a este respecto.

El misticismo gnóstico supone que el conocimiento de sí es la definición y el acceso a lo universal, a lo infinito. No obstante, nada de esto debe hacernos olvidar las prácticas de purificación y de ascesis que se imponían los gnósticos como ejercicios necesarios para la salvación.

B. La figura del Salvador

En la ortodoxia cristiana, el Cristo salvador es una presuposición de la esperanza de salvación. En el gnosticismo es muy diferente. El concepto gnóstico de «Salvador» no es exclusivo del cristianismo, sino que constituye también un elemento fundamental en la estructura de la visión gnóstica del mundo. Sólo a través de la revelación, a través de alguien que revela, se puede tomar conciencia de la naturaleza del mundo de abajo y del mundo de arriba. Sólo

una llamada puede despertar o despejar al hombre y hacerlo salir de la ignorancia. Esta llamada es la representación más simple del salvador.

Aunque las doctrinas del salvador son muy diversas y no se pueden reducir a un único modelo, sí encontramos un elemento común a todas ellas: la llamada o el despertar, la revelación de doctrinas secretas. Por otra parte, este salvador o emisario de la luz puede tomar múltiples formas y figuras. Nos volvemos a encontrar aquí, en esta superposición de diferentes tradiciones que desempeñan un papel importante en los textos que han sido cristianizados, con la extraordinaria capacidad asimiladora del gnosticismo.

a) El "Salvador salvado"

R. Reitzenstein introdujo esta expresión en un intento de establecer una concepción uniforme del mito del salvador gnóstico. Él lo descubre y lo muestra en *Le chant de la perle*. Los dos componentes: salvador y salvado, tienen una sola y misma naturaleza, y forman parte del mundo de la luz. Se trata de una concepción fundamental de la soteriología gnóstica: en el proceso de la salvación, los dos polos se reúnen debido a su consubstancialidad.

Si bien la idea del «salvador-salvado» es una formulación lógica y característica de la concepción gnóstica del salvador (que une salvador y salvado), no es sin embargo más que una de sus variantes. En la figura del salvador podemos encontrar a Adán, el hombre de acero; a Eva; a los hijos de Adán: Abel, Seth, Enoch; a Melquisedec; al ángel Baruc; al gran ángel Eleleth; y también a los tres ángeles que visitan a Abraham, y que se le aparecen a Adán en el *Apocalipsis de Adán*. El salvador puede aparecer también como una entidad abstracta de función soteriológica: Sophía, el lógos. Y llega a tomar, por último, la figura de Cristo, aunque esto sólo al precio de grandes tensiones entre la cristología ortodoxa y los sistemas gnósticos.

b) La figura de Cristo

Los teólogos han centrado su atención en la figura de Cristo propia de los sistemas gnósticos: ésta sólo es comprensible si se tiene en cuenta el lugar que ocupa en la coherencia de conjunto (*Cf.* Orbe, 1955-1966, 5 v.).

A. Orbe, al reconstituir la rama doctrinal de la procedencia del Verbo en los gnósticos y en los ortodoxos, llega a la paradójica conclusión de que, a veces, los gnósticos expresan aspectos de la doctrina cristiana de manera más satisfactoria de lo que lo habían hecho sus coetáneos ortodoxos (*Cf.* Orbe, *op. cit.*, I, 1-2).

A. Houssiau ha sacado a la luz las influencias que el pensamiento del valentiniano Ptolomeo tuvo sobre Ireneo (*Cf.* Houssiau, 1955).

En un principio, las doctrinas gnósticas del Salvador y de la salvación se desarrollaron, muy probablemente, con independencia del cristianismo, para sólo más tarde llegar a introducir en su lógica la figura de Cristo salvador. De hecho, algunos textos nos permiten entrever diferentes grados de cristianización; y, así, podemos encontrar en ellos diferentes tratamientos o variantes (del salvador) anteriores a la introducción de la figura de Cristo (que dejan adivinar, como decimos, las etapas de la cristianización). Es el caso de *El libro secreto de Juan*, y de *La sabiduría de Jesucristo*. Las consecuencias de esta «cristianización» han sido considerables para la cristología y para el conjunto de la teología cristiana.

Esta introducción de la figura cristiana del salvador en la soteriología gnóstica originó:

1. una historización de la figura del salvador gnóstico: se trata de un *hombre*.

2. una mitologización de esta misma figura, lo que provocará considerables tensiones en el seno del pensamiento cristiano.

Los teólogos gnósticos dividen en dos la figura del salvador: por una parte está el Jesús de la historia, Jesús de Nazaret, terrestre y transitorio, y, por otra, el Cristo celeste y eterno. Ésta es una de las piezas clave, y de las más relevantes, de la soteriología gnóstica, y justifica por sí sola un uso completamente particular de las palabras del salvador:

> EvTh., introd. y I: «*He aquí las palabras secretas que Jesús Vivo ha dicho y que ha escrito Judas Tomás, el Gemelo. Y ha dicho: "Aquél que encuentre la interpretación de estas palabras no conocerá la muerte"*».

Lo que aquí se plantea es la cuestión de lo que los heresiólogos acostumbran a llamar el «docetismo» (del griego *dokéo*: parecer, tener la apariencia de): sólo en apariencia fue el salvador un hombre de carne y hueso; realmente no sufrió, ni fue en realidad crucificado. Estas afirmaciones no son sino la consecuencia lógica del dualismo anticósmico gnóstico. No obstante, no se pueden ignorar las considerables variantes que muestran los textos. Así, por ejemplo, una meditación en torno a la figura de Melquisedec nos sitúa ante una cristología netamente anti-docética:

> C. IX, 1: «*Además, se dirá de él que es inengendrado, cuando en realidad ha sido engendrado; que no comió, cuando sí comió; que no bebió, cuando sí lo hizo; que no es circunciso, cuando fue circuncidado; que no tiene carne, cuando se hizo carne; que no vino a sufrir, cuando vino para sufrir; que no venció a la muerte, cuando sí la venció*».

Pero este anti-docetismo hay que entenderlo también en la misma lógica de la condenación del mundo: el Dios demiúrgico y celoso mata al salvador, pero éste resucita manifestando, por su capacidad de cambiar de apariencia, su poder sobre el tiempo y el mundo.

Con esto nos acercamos a las asombrosas alquimias culturales que han dirigido las formulaciones doctrinales; nos asomamos a la manera en que se levantaron las fronteras dogmáticas y a las razones que guiaron su diseño y estructura. El *Tratado sobre la resurrección*, traducido por J. É. Ménard, BCNH 12, 1983, pone de manifiesto el lugar que ocupa la resurrección en el pensamiento gnóstico.

> P. 48: «*Lo que es una ilusión es el mundo, y no la Resurrección, que nos llegó a través de Nuestro Señor el Salvador Jesús el Excelso. ¿Y qué más enseñarte? Los que viven, morirán. ¡En qué ilusión viven! Los ricos se han hecho pobres, y los reyes han sido destronados: todo cambia. ¡Cómo no voy a denigrar inmoderadamente al mundo si todo él no es sino ilusión! No así la Resurrección, pues ella es la Verdad, lo que está firmemente establecido; es la revelación de lo que es, y el cambio de las cosas y su transformación en algo nuevo*».

II. La ascensión del alma y las creencias escatológicas

Para el gnóstico, la salvación a través de la gnosis, es decir, la liberación de todas las contingencias de la existencia terrestre, sólo ocurre definitivamente en el momento de la muerte. Sólo entonces se vuelve allí de donde se vino. Los escritos sobre la ascensión del alma o sobre los viajes celestes ocupan un lugar considerable en esta literatura (*Cf.* Kappler *et al.*, 1987. En especial, artículos de C. Kappler y M. Scopello). Se trata de la recuperación de un género literario muy corriente en los Apócrifos judíos: *Ascensión de Isaías*, *Libro de Enoch*, *Apocalipsis de Baruc*, *Apo-*

calipsis de Abraham y *Testamento de Abraham*. La subida del alma hacia Dios en una peligrosa ascensión a través de las esferas, no sólo tiene un alcance individual, sino también, y siempre, una dimensión universal.

La llegada del alma al mundo, que es siempre un hecho desgraciado, culmina en un final que es la restauración del comienzo. Los relatos nos describen las trampas y amenazas que encuentra el alma en su viaje de vuelta, y los medios que utiliza para sortear estos obstáculos. El *Apocalipsis de Pablo* es un excelente ejemplo de ello. Sobre una montaña, Pablo encuentra a un niño que le propone acompañarlo en su viaje hacia la Jerusalén celeste. El niño le revela a Pablo la finalidad de este viaje: la obtención del Conocimiento.

> ApocPaùl., p. 18: «*Pablo le respondió diciendo: "¿[Por qué] camino [subiré] a Jerusalén?". El niño [respondió diciendo]: "Dime tu nombre [para que yo te haga conocer] el camino". [El niño] sabía [quién era Pablo]. Él quería acompañarlo con sus palabras, encontrar la ocasión de conversar con él. El niño prosiguió diciendo: "Yo sé quién eres tú, Pablo: eres aquél que ha sido bendecido desde el vientre materno. Puesto que [he venido] hacia ti para que tú [subas a Jerusalén] junto a tus compañeros [apóstoles], por esta razón [he sido enviado hasta ti]. Soy el espíritu que queda contigo"*».

En el cuarto Cielo, Pablo contempla su cuerpo, su imagen que quedó en la tierra, y presencia el castigo de un alma hipócrita. Los demonios a los cuales el alma se sometió le impiden subir, y su castigo es ir a habitar en un cuerpo al lugar infernal que es la tierra y que el autor no duda en definir como «tierra de los muertos» o «mundo de los muertos». En el séptimo Cielo, Pablo encuentra a un anciano que le hace tres preguntas:

> P. 22: «*[Vi] a un Anciano* (...) *en el séptimo cielo que brillaba [siete] veces más que el sol. El Anciano prosiguió y me dijo: "¿Dónde vas, Pablo, bienaventurado y señalado desde el vientre de tu madre?" Y yo miraba hacia el Espíritu, y éste me indicaba con la cabeza diciéndome: "¡Háblale!". Y yo hablé y dije al Anciano: "Voy al lugar de donde salí". Y el Anciano me respondió: "¿De dónde eres?". Y yo le respondí diciendo: "Desciendo hacia el mundo de los muertos, a fin de hacer cautiva la cautividad que fue hecha cautiva en la cautividad de Babilonia". El Anciano me respondió y dijo: "¿Cómo podrías escapar de mí? ¡Mira y observa estos principios y a estas Autoridades!". El Espíritu continuó y dijo: "Dale la señal que está en tu mano y [él] te abrirá". Volvió hacia abajo su [rostro], hacia su Creación y hacia a aquellos que son sus Autoridades. Y [entonces] se abrió el séptimo cielo, y subimos hacia la Ogdóada. Y vi a los doce apóstoles; y me saludaron* (...) *Y subimos al noveno cielo. Y saludé a mis compañeros en el espíritu*».

El anciano simboliza el poder del Demiurgo, dueño del destino, que se alza ante el gnóstico para impedirle alcanzar el lugar de su origen. Pablo es el símbolo del gnóstico y, al mismo tiempo, del salvador; un *salvator salvandus* que baja al mundo de los muertos para liberarlos de la cautividad del pecado.

Algunos textos, muy difíciles de leer para nosotros, nos permiten vislumbrar la importancia de la iniciación y de unos ritos que estructuraban la experiencia mística, producían o ayudaban a una transformación en la vida del discípulo, y favorecían una experiencia existencial fundamental.

Zostriano, el texto más largo de toda la colección, nos cuenta cómo un maestro espiritual alcanza la iluminación final. Zostriano se ha separado de las tinieblas del cuerpo, del caos psíquico, de la concupiscencia y de la creación «muerta», y sin embargo sigue insatisfecho. Haciendo uso del intelectualismo, examina algunos pro-

blemas inquietantes, pero la incapacidad de resolverlos lo conduce a las puertas del suicidio:

> Zostr. VIII, 1, p. 2: «*Y el Ser está mezclado con ellos, y con el Dios oculto, que es no nacido y potencia del Todo. Mas, por lo que respecta al Ser: ¿Cómo los que existen, que son del Eón de los que existen, pueden provenir de un espíritu invisible y de un inengendrado indiviso, que son tres semejanzas no nacidas, que tienen un origen más bien que una existencia, y que existen con anterioridad a todos ellos...?* (...) *¿Cuál es allí el lugar del Uno? ¿Cuál es su origen? ¿Cómo el que aparece existe para él y para los otros? ¿Cómo se convierte en un simple ser, diferente solamente de sí mismo, existiendo como Ser, Forma y Beatitud, y dando fuerza como alguien que vive, mediante la vida? ¿Cómo el ser que no existe pudo aparecer en una potencia existente?*
> *Meditaba yo sobre estas cosas a fin de comprenderlas. Tenía interés por hacerlas subir cada día hacia el dios de mis padres según la costumbre de mi raza. Quería decir las alabanzas de estas cosas, como hicieron mis antepasados: para comprender. En cuanto a mí, no he dejado de buscar el reposo para mi espíritu, como si ya no estuviera unido al mundo sensible*».

De hecho, Zostriano medita sobre la cuestión fundamental de toda la metafísica: ¿por qué lo que existe, existe? Justo en el momento en que la imposibilidad de responder a estas preguntas lo sumía en una crisis interior que lo llevaba al borde del suicidio, el mundo de la luz le envía a un mensajero que lo conduce en espíritu hasta el mundo de los eones. Allí recibe respuesta a sus preguntas, y revelación sobre las estructuras y funcionamiento del Pleroma. Pudo entonces hacer manifiesta la gnosis universal contenida en él mismo.

El *Allogenés*, «el extranjero» o «aquél de otra especie», transmite a su hijo Mesos revelaciones divinas. Cuenta cómo, descubriendo lo que es bueno en él, se convirtió en divino; y cómo después, mediante técnicas de meditación, la visión de una potencia femenina, Youel, significó su acceso al segundo grado del conocimiento de sí. Por último dijo:

> «*Recibí el poder... Conocí al que existe en mí y al Triple Poder y la revelación de que nada puede contenerlo*».

Pero él desea ir más lejos: «*Yo buscaba al Dios desconocido e inefable*». Más las potencias lo detienen, pues se puede conocer a Aquél que existe dentro de sí, pero no se puede alcanzar el conocimiento del Dios desconocido; todo intento por abarcar lo incomprensible obstaculiza «*el bienestar que está en el interior de uno mismo*»:

> «*Quien viera (a Dios) tal como es y en su totalidad, o quien dijera que es algo como la gnosis, ha pecado contra él... porque no ha conocido a Dios*».

Conclusión general

Hemos partido a la búsqueda de un mundo sorprendente. La comparación entre los dos grupos de documentos que han llegado hasta nosotros: el patrístico, polémico, y el conjunto de textos recuperados milagrosamente, no nos permite medir la verdadera importancia del fenómeno gnóstico, ni situarlo realmente en su contexto histórico. Y aunque captamos bien la extraordinaria fuerza asimiladora que el gnosticismo supo desarrollar sobre la base de un ser en el

mundo específico y de una determinada explicación del mal, no conocemos sin embargo todavía las condiciones de su emergencia, ni es aún una tarea fácil situarlo adecuadamente en relación al cristianismo. Alain Le Boulluec ha mostrado cómo la noción de «herejía» surgió y se fue fijando progresivamente a lo largo del debate que el cristianismo sostuvo con el gnosticismo. La elaboración doctrinal y la consolidación institucional cristianas fue precisamente la respuesta ante el peligro que representaba el gnosticismo. De hecho, la primacía que se dio a la dimensión doctrinal surgió directamente de las justas especulativas con los teólogos gnósticos. Los procesos de institucionalización junto con la elección de una positividad que el gnosticismo rechaza, proceden de una nueva y fundamental posición doctrinal. El estudio de K. Koschorke, *Die Polemik der Gnostiker gegen das kirchliche Christentum unter besonderer Berücksichtigung der Nag-Hammadi Traktate «Apokalypse des Petrus» und «Testimonium Veritatis»* (NHS XII, Leiden, 1978), muestra que es necesario clarificar el análisis distinguiendo al menos tres puntos de vista: el gnosticismo como hecho religioso, su estudio desde el punto de vista de la Historia de los dogmas, y la investigación de su importancia como factor activo en la historia de la Iglesia.

Las investigaciones contemporáneas han hecho que hoy nos preguntemos por los vínculos entre el fenómeno gnóstico y el desarrollo del monacato, y que, en contra el desinterés global por los estudios sobre la vitalidad doctrinal en la Iglesia y sus motivos, se plantee el problema de las primeras fijaciones o elaboraciones doctrinales del cristianismo. Estas investigaciones muestran, por un lado, la necesidad que hay de un conocimiento profundo de los campos culturales en los que se ha desarrollado el cristianismo, y, por otro, hasta qué punto todavía hoy conocemos mal el paganismo.

Sin duda, ha habido una insistencia demasiado fuerte y unilateral en definir el movimiento gnóstico como «religión gnóstica», habida cuenta de que fue también, y quizá en primer lugar, un movimiento partidario del cientificismo, que estableció una lectura específica del mundo y que planteó la compleja cuestión de la objetividad y del modo de conocimiento. El gnosticismo establece la posibilidad de un conocimiento que, sin mediación, sin distancia, y sin lenguaje articulado, verse sobre un referente únicamente transcendental. En aquel momento se tomaron algunas decisiones sobre el pensamiento sistemático y sobre las modalidades de la abstracción que resultarían decisivas para el pensamiento occidental; y aunque la investigación sobre la mitología gnóstica queda aún por hacer, resulta evidente, no obstante, que ésta ocupa un lugar decisivo en la historia de la sistematización del saber.

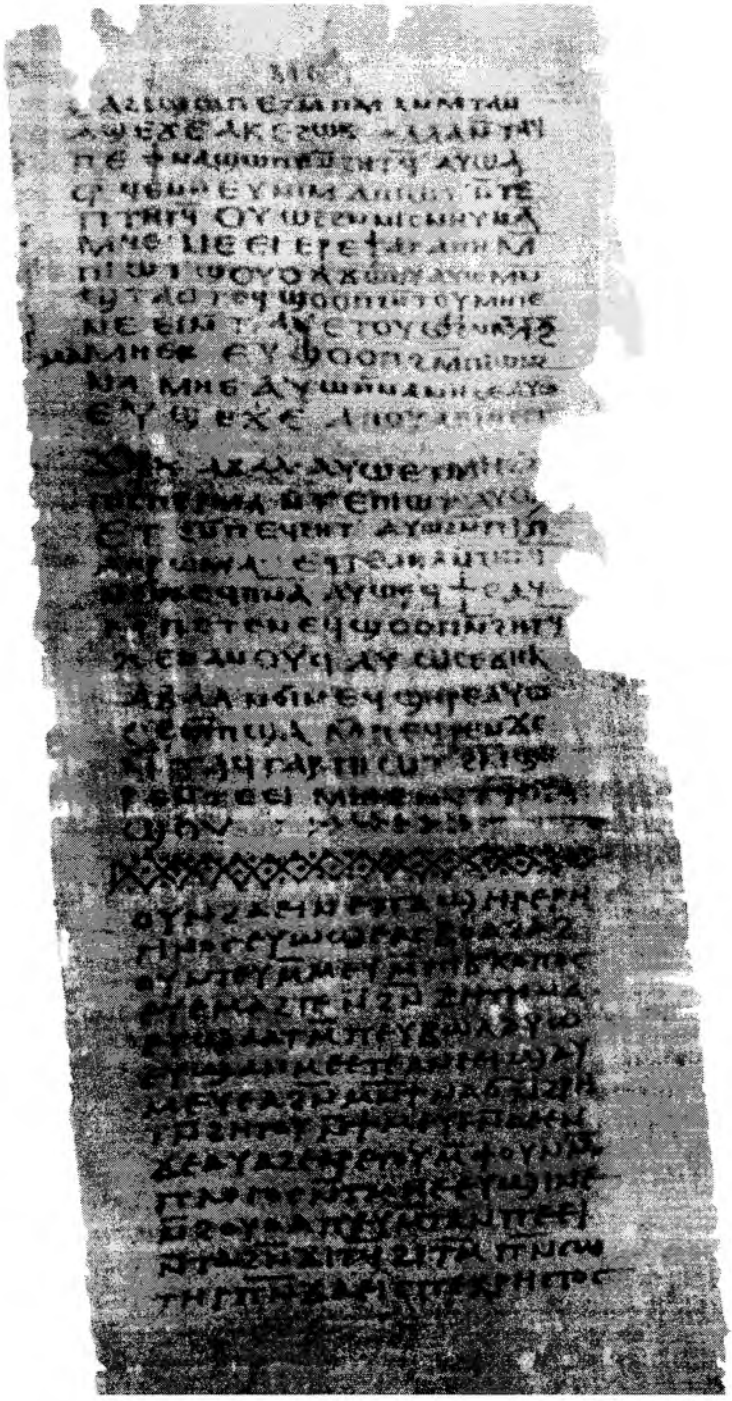
Lo que en este enorme conflicto de interpretación está en juego es el problema y el estatus de la verdad. Hoy sabemos que siempre se lee a partir de una teoría, en función de una mirada que organiza y estructura el tema, lo limita y le da cuerpo. Oculto, con su concepción del origen y de la transcendencia, el pensamiento gnóstico no cesó de influir en el pensamiento cristiano y occidental. Su visión trágica de la existencia, que convierte al hombre, prisionero de las potencias, en un ser sin dignidad ni responsabilidad, debió de pesar, sin lugar a dudas, sobre las ambigüedades del concepto de ley natural que se implantó en el cristianismo durante el periodo patrístico. Ya entonces se plantearon algunas preguntas de sorprendente actualidad: la cuestión de la naturaleza de la Naturaleza, y la cuestión del estatus y del lugar del hombre en su relación con la naturaleza y con Dios.

El poeta William Blake (1757-1827), en *El Evangelio Eterno*, ilustra bien la persistencia de esta trayectoria antinómica:

Este Cristo que tú ves
Es el peor enemigo del que yo veo (...)

El tuyo tiene por amigo toda la Humanidad,
El mío por parábolas instruye al ciego.
El mundo que odia el mío es el que el tuyo prefiere,
Las puertas de tu cielo son las puertas de mi Infierno (...)
Los dos leemos la Biblia día y noche
Pero donde yo leo blanco tú lees negro (...)
Viendo a este Falso Cristo, de pasión enfurecida
se ha elevado mi voz sobre toda la Nación.

* * *



Sentencias de Sexto (Códice XII, p. 33).

Fuentes

I. Indirectas.

a) Quizá algunos rastros de la gnosis antigua en los primeros escritos cristianos: el *Evangelio* de Juan, las *Cartas* a Timoteo y a Tito, los escritos de Ignacio de Antioquía (hacia 110), y *El Pastor de Hermas* (hacia 140). No obstante, la identificación de estos rastros plantea difíciles problemas de interpretación y de relectura unidos en particular a la presencia o no del gnosticismo en el Nuevo Testamento.

b) Algunos extractos o citas de obras gnósticas conservados en escritos patrísticos:

— *Extractos de Teodoto*, ed. F. Sagnard, SC 23, París, 1970, reimp., conservados por Clemente de Alejandría, final del siglo II o comienzos del siglo III.

— Algunos pasajes del *Comentario del cuarto evangelio de Heracleón*, conservados por Orígenes en su propio comentario de Juan, ed. C. Blanc, SC 120, 157, 222, 290, París, 1966-1982.

— *Carta de Ptolomeo a Flora*, citada por Epifanio, ed. G. Quispel, SC 24 bis, París, 1966.

c) Algunas informaciones en los filósofos paganos:

— Celso, hacia 170, en el *Contra Celso*, de Orígenes, SC 132, 136, 147, 150 y 227.

— Plotino, *Enéadas*, transcritas por Porfirio hacia el final del siglo III, en particular *Enéada* II, 9: «Contra los que dicen que el Demiurgo del mundo es malvado y que el mundo es malo», ed. Budé, pp. 103-138.

d) Algunos tratados mencionados por Eusebio de Cesarea:

— *Agripa contra Basílides*, HE., IV, 7; *Filipo de Gortina* y *Modestus contra Marción*, HE., IV, 25; *Musanus contra los encratistas*, HE., IV, 28; *Rodón contra Apeles, Taciano, Marción*.

e) Sobre todo algunas fuentes indirectas en los escritos de refutación de los Padres:

— El *Syntagma* de Justino (final del siglo II), perdido.

— Ireneo de Lyón: *Contra las herejías*, hacia 185, SC I: 263 y 264; II: 293 y 294; III: 210 y 211; IV: 100; V: 152 y 153. Traducción de A. Rousseau recogida en la edición del Cerf, 1985.

— Hipólito de Roma, al que se le atribuyen los *Philosophumena* o *Refutación de todas las herejías*, hacia 222.

— Tertuliano redacta numerosos tratados anti-heréticos, en particular:

- *De la prescripción contra los heréticos*, SC 46.
- *Contra los Valentinianos*, SC 280-281.

— Los escritos de Clemente de Alejandría.

— Los escritos de Orígenes, especialmente su comentario de Juan ya citado (48 citas del comentario de Heracleón que se encuentran entre los testimonios más importantes de la interpretación gnóstica de Las Escrituras).

— Epifanio de Salamina: *Panarion o «botiquín» contra las herejías*, entre 375-377. La parte que concierne a los gnósticos ha sido traducida por M. Tardieu en TEL QUEL, 88, 1981, pp. 64-81, y comentario pp. 81-91. Después de su muerte, esta obra fue abreviada: *Recapitulación*, que será la fuente para los siguientes escritos:

— Efrén de Edesa (306-373): sus escritos son una fuente capital para el conocimiento de las doctrinas gnósticas o semi gnósticas de la región de Siria.
— Teodoreto de Cirene (hacia 395-466) redacta una historia de la herejía que tendrá una gran influencia.
— Agustín (354-430), además de sus tratados anti-maniqueos, un catálogo de herejías: *De haeresibus*, que introduce 88 herejías y que depende mucho de la recapitulación del pseudo-Epifanio.
— Juan de Damasco (hacia 675-749) redacta una historia de las herejías sobre la base de los modelos antiguos e introduce a continuación «las nuevas sectas» del Islam.
— Teodoro Bar Kônai: sus *Escolios* (791-792) tienen un gran valor por su acercamiento a los mandeístas y a los maniqueos.

II. Directas.

Antes del descubrimiento de Nag Hammadi, algunos textos gnósticos originales clasificados según el lugar de su conservación:

1. LONDRES (L)

Códice comprado hacia 1750 y conservado en el Museo Británico; texto copto normalmente llamado *Pistis Sophía*; escritura de mediados del siglo IV. Traducción francesa poco fiable: E. Amelineau, *Pistis Sophía*, París, 1895, reimp. Milán-París, ed. Archè, 1975. Original griego quizá hacia 330, después copto hacia 340, escrito por un griego de Egipto. Es el primero de los escritos originales conocidos, el más voluminoso y también el menos conocido hoy.

2. OXFORD (O)

Códice encontrado al final del siglo XVIII; escritura del siglo IV.

a) *El libro del gran tratado iniciático* (TS), hacia 330.

b) *La topografía celeste* (TC), después de 260.

3.- BERLÍN (B)

Códice comprado en 1886 por Reinhardt, en Alto Egipto, hoy en el Museo de Berlín; texto copto del final del siglo IV o principios del siglo V. Códice que contiene cuatro textos:

a) *El Evangelio según María* (Ev MR).
Aparte de esta versión copta, existen dos fragmentos griegos que datan del comienzo del siglo III. El escrito se puede fechar hacia el final del siglo II. M. Tardieu lo vincula a la corriente gnóstica siria tributaria de la escuela de Bardesanes.

b) *Apocryphon de Juan* o *El Libro Secreto de Juan* (A Jn).
Otros tres testimonios coptos de estos textos en C (Nag Hammadi). M. Tardieu estima que el documento primitivo debió de componerse hacia 170, y la última revisión, a mediados del siglo III. El himno final sería anterior a todas las versiones. Considera este texto como un manifiesto de los antijudaizantes radicales de la escuela johánica, y considera el documento como el punto de partida de las sucesivas y contradictorias tomas de postura que condujeron y después siguieron a la integración del cuarto evangelio en el Canon de las Escrituras; integración e interpretaciones que plantearon enormes problemas a los exégetas y pensadores cristianos de la antigua Iglesia (*Cf.* Heracleón). Influencia importante y duradera: se pueden encontrar huellas de esto en los Bogomilas.

c) *La Sabiduría de Jesús* (Sg J)
Además de esta versión copta, una versión en C, y un fragmento de una versión griega. Según M. Tardieu, este texto se compuso en Egipto a mediados del siglo III.

d) *Los Hechos de Pedro* (AcPt)
Texto citado en la literatura apócrifa; pertenece al ciclo de litaratura cristiana antigua que relata los grandes hechos atribuidos al apóstol Pedro (*Hechos de Pedro*). La traducción escrita de origen sirio-palestina podría remontarse al comienzo del siglo II.
Estos textos están traducidos y comentados por M. Tardieu, SGM, t. I, 1984. El conjunto de estos textos están presentados en M. Tardieu y J. D. Dubois, *Introduction à la lit-*

térature gnostique, t. I: «Collections retrouvées avant 1945», Cerf, París, 1986, y t. II, en vías de aparición.

4.- EL CAIRO (C)

El conjunto de los textos de Nag Hammadi se ha publicado en forma de placas fotográficas:

— *The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices*, Leiden, Brill, 1972-1984. 12 vols. de placas de textos coptos con una introducción general firmada por J. M. Robinson, Leiden, 1984.

La primera traducción completa:

— *The Nag Hammadi Library* (NHL), en inglés, ed. J. M. Robinson, Leiden, Brill, 1977, ed. revisada 1988.

Existen varios proyectos de edición y traducción de estos textos:

— En EE.UU., bajo la dirección de J. M. Robinson, en la colección Nag Hammadi Studies (NHS), Leiden, Brill.

— En RDA, bajo la dirección de H. M. Schenke en Berlín: varios trabajos aparecidos en la *Theologische Literaturzeitung* y en las prensas académicas de Berlín.

— En la Universidad Laval de Quebec, un equipo internacional bajo la dirección inicial de J. E. Ménard, de Estrasburgo, y la actual de P. H. Poirier, publica volúmenes de textos coptos y comentarios en la colección Bibliothèque Copte de Nag Hammadi (BCNH).

— En Francia, l'École Pratique des Hautes Études, sección 5ª, ha lanzado, bajo la dirección de M. Tardieu, la colección Sources Gnostiques et Manichéennes (SGM).

III. Lista de los textos de Nag Hammadi.

Para la lista de los textos de Nag Hammadi, me remito a la lista dada por R. Kuntzmann y J. D. Dubois en *Nag Hammadi, Evangile selon Thomas, textes gnostiques aux origines du christianisme*. Suplemento en el *Cahier Evangile* 58, Cerf, 1987. Es posible encontrar una concordancia entre las abreviaturas según los diferentes proyectos de edición en M. Tardieu y J. D. Dubois: *Introduction à la littérature gnostique*, t. I, París, Cerf, 1986, pp. 141-143. Me limito a dar aquí la lista de los textos con el título comúnmente admitido, su abreviatura y la indicación de una traducción francesa fácilmente accesible:

Plegaria del apóstol Pablo	PrPaul	NHL pp.27-28
Apócrifo de Santiago	ApocrJac	NHL pp. 30-37
Evangelio de Verdad	EvVer	NHS 2 com. Ménard
Tratado sobre la Resurrección	Rheg	BCNH I
Tratado Tripartito	TracTri	BCNH
Apócrifo de Juan	ApocrJn	SGM I, 1984
Evangelio de Tomás	EvTh	Puech, t. 2
Evangelio de Felipe	EvPhil	
Hipóstasis de los Arcontes	HypArch	BCNH 5, 1980
Escrito sin título	Ecr sT	BCNH 5, 1980
Exégesis del Alma	ExAm	BCNH 9, 1983
Libro del atleta Tomás	ThAthl	BCNH 16, 1984
Apócrifo de Juan	ApocrJn	SGM I, 1984
Evangelio de los Egipcios	EvEgypt	NHL pp. 208-219
Eugnosto el Beato	Eug	SGM I, 1984
Sabiduría de Jesucristo	SJC	SGM I, 1984
Diálogo del Salvador	DialSauv	NHS 26
Apócrifo de Juan	ApocrJn	
Evangelio de los Egipcios	EvEgypt	
Eugnosto el Beato	Eug	
Apocalipsis de Pablo	ApocPaul	NHL pp. 256-259
1er Apocalipsis de Santiago	1ApocJac	NHL pp. 260-268
2º Apocalipsis de Santiago	2ApocJac	NHL pp. 270-276

Apocalipsis de Adán	ApocAd	NHL pp. 277-286 y BCNH 15
Hechos de Pedro y de los doce Apóstoles	AcPi12Ap	NHL pp. 286-294
El trueno, el Nous perfecto		NHL pp. 295-303
La doctrina auténtica	AuthLog	BCNH 2, 1977
El Pensamiento de la Gran potencia	GrPuis	NHL pp. 310-317
Frag. de la República	PlatoRep	NHL pp. 318-320
Ogdóada y Enéada	OgdEnn	BCNH 3, 1978
Plegaria de acción de gracias	PriAcGr	BCNH 3, 1978
Asclepio	Asclcopte	BCNH 7, 1982
Paráfrasis de Shem	ParaSem	NHL pp. 338-361
2º Tratado del Gran Seth	GrSeth	BCNH 6, 1982
Apocalipsis de Pedro	ApocPi	NHL pp. 372-378
Enseñanzas de Silvano	Silv	BCNH 13, 1983
Tres estelas de Seth	3StSeth	BCNH 8, 1983
Zostriano	Zostr	NHL pp. 402-430
Carta de Pedro a Filipo	PiPhil	BCNH 5, 1977
Melquisedec	Melch	NHL pp. 438-444
Norea	Nor	BCNH 5, 1980
Testimonio de Verdad	TemVer	NHL pp. 438-444
Marsanes	Mar	NHL pp. 461-471
Interpretación de la Gnosis	InterpGn	NHL pp. 472-480
Relato valentiniano	ExpVal	BCNH 14, 1985
Unción	Onct	BCNH 14, 1985
Bautismo A	BapA	
Bautismo B	BapB	
Eucaristía A	EuchA	BCNH 14, 1985
Eucaristía B	EuchB	BCNH 14, 1985
Alógenes	Allog	NHL pp. 490-500
Hypsiphrone	Hyps	NHL pp. 501-502
Sentencias de Sexto	SSext	BCNH 11, 1983
Evangelio de Verdad	EvVer	
Prôtennoia Trimorfa	PrôtTri	BCNH 4, 1978
Escrito sin Título	EcrsT	

IV. Fuentes en español

Se encontrará una *Antología de textos gnósticos* en García Bazán (1971) y Montserrat (1990-91). Véase bibliografía.

EUSEBIO DE CESAREA: *Historia Eclesiástica*. Ed. de A. Velasco Delgado, I-II, Madrid, B.A.C., 1973. También en ed. Clie, Barcelona, 1988 (2 vol.), trad. de George Grayling.

HIPÓLITO DE ROMA: *Refutación de todas las herejías (Libros V–VIII)*. En Montserrat (1990-91), vol. II. *Cf.* bibliografía.

IRENEO DE LYÓN: *Contra las herejías (Adversus haereses)*. Traducción de Jesús Garitaonandía Churruca. Sevilla, Apostolado Mariano, 1994. También (Libro I) en Montserrat (1990-91), vol. I. *Cf.* bibliografía.

JUSTINO DE ROMA: en Ruiz Bueno, D., *Padres apologistas griegos*. Madrid, B.A.C., 1954.

Nag Hammadi: Evangelio según Tomás, textos gnósticos de los orígenes del cristianismo. (Raymond Kuntzmann y Jean Daniel Dubois). Trad. de Alfonso Ortiz García. Navarra, Verbo Divino, 1988.

ORÍGENES: *Contra Celso*. Trad. de Daniel Ruiz Bueno. B.A.C., Madrid, 1967.

Pistis-Sophia (obra gnóstica atribuida a Valentín). Trad. de J. Daniel Terán Fierro. Madrid, ed. Tres Catorce Diecisiete, 1982.

PLOTINO: *Enéadas*. Madrid, Gredos, 1985.

PRISCILIANO: *Tratados y Cánones*. Biblioteca de visionarios, heterodoxos y marginados. Editora Nacional, Madrid, 1975. Preámbulo, traducción y notas de Bartolomé Segura Ramos.
TERTULIANO: *Tratado de la pacienca y exhortación a los mártires*. Prólogo, traducción y notas de Arsenio Seage. Sevilla, Apostolado Mariano, 1992.

Bibliografía

Coloquios

— Colloquio di Messina, 13-18 abril 1966. *Le origine dello Gnosticismo.* Testi e discussioni, ed. U. Bianchi, Leiden, 1967, 1970[2].

— Colloque du Centre d'Histoire des Religions. Estrasburgo, 23-25 octubre 1874. *Les textes de Nag Hammadi.* Ed. J. E. Ménard, Leiden, 1975, NHS.

— Proceedings of the International Colloquium on Gnosticism. Estocolmo y Leiden 1977, ed. G. Widengren y D. Heelholm.

— The Rediscovery of Gnosticism. Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale, New Haven, Connecticut, 28-31 marzo 1978.

— Vol. I: *The School of Valentinus*, Leiden, 1980.

— Vol. II: *Sethian Gnosticism*, Leiden, 1981. Ed. B. Layton.

— Colloque International sur les textes de Nag Hammadi. Quebec, 22-25 agosto 1978. Ed. B. Barc. Quebec-Lovaina, BCNH sec. «Études» I.

— Gnosticisme et monde hellénistique. Actas del coloquio de Lovaina la Nueva, 11-14 marzo 1980. Lovaina, 1982.

Obras generales

BERTHOUZUZ, R. (1980): *Liberté et Grâce suivant la théologie d'Irénée de Lyon*, Friburgo.

BIANCHI, U. (ed.) (1978): *Selected Essays on Gnosticism, Dualism and Mysteriosophy*, Leiden (supp. Numen 38).

BOULLUEC, A. Le (1985): *La notion d'hérésie dans la littérature grecque, IIe et IIIe siècles.* Vol I: *de Justin à Irénée;* vol. II: *Clément d'Alexandrie et Origène.* París.

BOUSSET, W. (1907, 1973[2]): *Hauptprobleme der Gnosis*, Gotinga.

BULTMANN, R. (1962): *Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen*, Zúrich, 1949; Hamburgo, (1969 5ª ed.) y traducción inglesa, Londres, 1956.

CHADWICK, H. (1965): *Origen Contra Celsum*, Cambridge.

DORESSE, J. (1958): *Les livres secrets des gnostiques d'Egypte*, París.

DUPONT, J. (1949): *Gnosis. La connaissance religieuse dans les épîtres de Paul*, Lovaina.

FAYE (DE), E. (1925 2ª ed.): *Gnostiques et gnosticisme*, París.

FÉDOU, M. (1988): *Christianisme et religions païennes.*

GRANT, R. M. (1964): *Gnosticism and early Christianity*, Nueva York, 2ª ed., 1966. Traducción francesa, París.

HADOT, P.: «Gnostiques», en *Encyclopédia Universalis*, p. 657.

HARNACK A. von (1893–1904): *Geschichte der altchrislichen Literatur bis Eusebius.* 1ª parte: *Überlieferung und Bestand*, Leipzig, 1893. 2ª parte: *Chronologie*, vol. I, 1897; vol. II, 1904.

— (1909, 4ª ed.): *Lehrbuch der Dogmengeschichte.* Vol. I: *Die Ensthehug des christlichen Dogmas*, Tubinga, y trad. inglesa de la 3ª ed. Londres, 1894.

— (1931): *Dogmengeschichte*, Tubinga.
HOUSSIAU, A. (1955): *La christologie de Saint Irénée*, Lovaina.
JONAS, H. (1934–1954): *Gnosis und spätantiker Geist. I: Die mythologische Gnosis, mit einer Einleitung zur Geschichte und Methodologie der Forschung*, Gotinga, 1934; *II: Von der Mythologie zur mystischen Philosophie*, Gotinga, 1954.
— (1958): *The Gnostic Religion*, Boston.
— (1961): *Journal of religion*.
— (1978): *La religion gnostique*, Flammarion, París.
KAPPLER, C., *et al.* (1987): *Apocalypses et voyages dans l'Au-delà*, París.
KOSCHORKE, K. (1978): *Die Polemik der Gnostiker gegen das kirchliche Christentum*, NHS 12, Leiden.
LEISEGANG, H. (1924): *Die Gnosis*, Leipzig; y trad. francesa 1951.
MÉNARD, J.E. (1980): *Normative Self-Definition: The Shaping of Christianity in the second and third centuries*, ed. E.P. Sanders, SCM Press Ltd., Londres.
NAUTIN, P. (1949): *Hyppolyte. Contre les hérésies* (fragmento). Estudio y edición crítica, Cerf, París.
— (1957): *Lettres et écrivains chrétiens des IIe et IIIe siècles*, Cerf, París.
— (1968): *Histoire des dogmes et des sacrements chrétiens; contribution aux problèmes et méthodes d'histoire des Religions*, Section des Sciences religieuses de EPHE, PUF, París.
PAGELS, E. (1973): *The johannine Gospel in gnostic Exegesis. Heracleon's Commentary on John*, Nashville/Nueva York.
— (1975): *The Gnostic Paul*, Piladelfia.
— (1979): *The Gnostic Gospel*, Londres/Nueva York. Trad. fran. 1982.
PERKINS, Ph. (1980): *The Gnostic Dialogue. The early Church and the Crisis of Gnosticism*, Nueva York.
PÉTREMENT, S. (1976): «Le Colloque de Messine et le problème du gnosticisme», en RMM 72.
— (1984): *Le Dieu séparé. Les origines du gnosticisme*, París.
POIRIER, P. H. (1981): *L'Hymne de la Perle des Actes de Thomas*, Lovaina la Nueva.
PUECH, H. C. (1978): *En quête de la Gnose*, París. Vol. I: *La Gnose et le temps*. Vol. II: *Sur l'évangile de Thomas*.
QUISPEL, G. (1951): *Gnosis als Weltreligion*, Zúrich.
— (1974–1975): *Gnostic Studies*, Leiden.
REITZENSTEIN, R. (1904): *Poimandres*, Leipzig.
— (1927 3ª ed.): *Die hellenistichen Mysterienreligionen*, Leipzig; reimpr. Darmstadt, 1956; trad. ingl., 1977.
— (1921): *Das iranische Erlösungsmysterium*, Bonn.
RUDOLPH, K. (1977): *Die Gnosis: Wesen und Geschichte einer spätantiker Religion*, Leipzig; trad. ingl. 1983.
SAGNARD, F. H. M. (1947): *La gnose valentinienne et le témoignage de Saint Irénée*, París.
SCHOLER, D. M. (1971): *Nag Hammadi Bibliography 1948-1969*, Leiden, NHS I, con los suplementos en *Novum Testamentum*.
TARDIEU, M. (1974): *Trois mythes gnostiques. Adam, Eros et les animaux d'Egypte dans un écrit de Nag Hammadi (II 5)*, París.
TURNER, H.E.W. (1954): *The Pattern of Christian Truth*, Londres.
WILSON, R. McL. (1958): *The gnostic Problem*, Londres.
— (1968): *Gnosis and the New Testament*, Oxford.

Bibliografía en español

AUN WEOR, S. (1980): *Antropología gnóstica*. Ediciones del Carf, Barcelona.
— (1989): *El pistis-sophia desvelado*. Ediciones Gnósticas, Murcia.
— (1990): *Las tres montañas*. (2ª ed.) Ediciones Gnósticas, Murcia.
— (1991): *La revolución de Bel*. A.G.E.A.C, Barcelona.

— (1993): *Mirando al misterio*. A.G.E.A.C, Barcelona.
BARÓN, E. (1983): *Teoría y práctica de la psicología gnóstica*. Tipografía Artística Puertes, Valencia.
CHADWICK, H. (1978): *Priscilino de Ávila: ocultismo y poderes carismáticos en la Iglesia primitiva*. Trad. de José Luis López Muñoz. Espasa Calpe, Madrid.
CHADWICK, H y EVANS, G.R. (1994): *El cristianismo: veinte siglos de historia*. Trad. Thema Equipo Editorial. Folio, Barcelona.
GARCÍA BAZÁN, F. (1971): *Gnosis: la esencia del dualismo gnóstico*. Buenos Aires, Ediciones Catañeda.
GONZÁLEZ LAMADRID, A. (1956): *Los descubrimientos de Qumrâm*. Madrid.
HOELLER, S. (1990): *Jung el gnóstico y los siete sermones a los muertos*. Heptada, Madrid.
MONTSERRAT, J. (1990-91): *Los gnósticos* (2 vol.). Gredos. Madrid.
ORBE, A. (1955-1966): *Estudios Valentinianos*, 5 vol., Roma.
— (1976): *Cristología gnóstica. Introducción a la soteriología de los siglos II y III* (2 vol.). B.A.C., Madrid.
— (1987): *Teología de san Ireneo: comentario al libro V del «Adversus haereses»*. Editorial católica, Madrid.
— (1988): *Introducción a la teología de los siglos II y III*. Sígueme, Salamanca.
PAGELS, E. (1987): *Los evangelios gnósticos* («*The Gnostic Gospel*»). Trad. de Jordi Beltrán. Crítica, Barcelona.
PETRI, C. (1990): *Transfiguración*. Lectorium Rosicrucianum, Madrid.
PUECH, H.C. (1982): *En torno a la gnosis*. Trad. de Francisco Pérez Gutiérrez. Taurus, Madrid.
RABOLÚ, V.M. (1992): *Orientando al discípulo*. Ediciones del Carf, Zaragoza.
– (1993): *Síntesis de las tres montañas*. Ediciones del Carf, Zaragoza.
RIJCKENBORGH, J. (1986): *No hay espacio vacío*. Lectorium Rosicrucianum, Madrid.
– (1989): *El misterio de la vida y la muerte*. Lectorium Rosicrucianum, Madrid.
RUIZ BUENO, D. (1954): *Padres apologistas griegos*. B.A.C., Madrid.
SANTOS, D. (1986): *Astrología y gnosticismo*, Barath, Madrid.
SANTOS (DE) OTERO, A. (1963): *Los evangelios apócrifos*. Madrid. (Hay una 2ª ed. de 1975).
VICIANO, A. (1986): *Cristo salvador y liberador del hombre: estudio sobre la soteriología de Tertuliano*. EUNSA, Pamplona.
WAUTIER, A. (1993): *Palabras gnósticas de Jesucristo: los textos gnósticos de Nag Hammadi*. Edaf, Madrid.

Índice

página

I. Fuentes e interpretaciones *5*
Introducción *5*
I. Presentación del corpus de las «escrituras gnósticas» *8*
II. Las interpretaciones del Gnosticismo *11*
Conclusión *16*

II. Dualismo y transcendencia *19*
I. El dualismo gnóstico *19*
II. La expresión de la transcendencia: el Dios desconocido *23*
III. La figura del Demiurgo *27*
IV. Gnosis: El conocimiento de sí es conocimiento de Dios *29*
Conclusión *31*

III. Una creación como avatar *33*
Introducción *33*
I. Cosmología y cosmogonía *33*
II. Antropología y antropogonía *42*
Conclusiones *46*

IV. La gnosis salvadora: ¿Una salvación por naturaleza? *49*
I. Doctrina de la salvación y del salvador *50*
II. La ascensión del alma y las creencias escatológicas *52*
Conclusión general *54*

Fuentes *59*
Bibliografía *65*

Programa

0. **El sitio de la Historia**. Félix Duque
1. **Sociedades sin Estado. El pensamiento de los *otros***. José Lorite Mena
2. **La sabiduría como estética. China: confucianismo, taoísmo y budismo**. Chantal Maillard
3. **Pensamiento y cultura en la antigua India**. Ana Agud
4. **Genio de Oriente. Cuatro mil años de cultura y pensamiento en el Asia Anterior y el Irán**. Joaquín Córdoba
5. **Egipto a la luz de una teoría pluralista de la cultura**. Jan Assmann
6. **La experiencia de Israel: profetismo y utopía**. Julio Trebollé
7. **Grecia arcaica: la mitología**. José Carlos Bermejo
8. **La verdad en el espejo. Los presocráticos y el alba de la filosofía**. Rocco Ronchi
9. **Democracia y tragedia: la era de Pericles**. Ana Iriarte
10. **Sócrates y Platón**. Romano Gasparotti
11. **Aristóteles y el aristotelismo**. Tomás Calvo
12. **El mundo helenístico: estoicos, cínicos y epicúreos**. Maria Daraki/Charles Romeyer-Dherbey
13. **El nacimiento del Cristianismo y el gnosticismo. Propuestas.** Francine Culdaut
14. **Epifanías admirables. Apogeo y consumación de la Antigüedad.** Massimo Donà
15. **El peso de Roma en la cultura europea**. Eva Cantarella
16. **Padres de las Iglesias griega y latina**. Juan José Garrido
17. **De la Europa carolingia a la era de Dante**. Pierre-Jean Labarrière
18. **La raíz semítica de lo europeo: Islam y judaísmo medievales**. Joaquín Lomba
19. **El redescubrimiento de la sensibilidad: del ciclo artúrico al amor cortés**. Carlos García Gual
20. **Los conflictos espirituales del fin de la Edad Media**. Horacio de Santiago Otero
21. **Movimientos de renovación: Humanismo y Renacimiento**. Eusebi Colomer
22. **Alteridad y ética desde el descubrimiento de América**. Alfredo Gómez-Muller
23. **Reforma y Contrarreforma**. Salvador Castellote
24. **Descartes: La exigencia filosófica**. Víctor Gómez Pin
25. **El empirismo inglés**. Enrique Romerales
26. **La mística española (siglos XVI-XVII)**. Patricio Peñalver
27. **El siglo de Leibniz**. Quintín Racionero
28. **La razón contra la fe: el pensamiento ilustrado**. Eduardo Bello
29. **La ilustración española**. Francisco Sánchez Blanco
30. **En el laberinto del conocimiento de sí: el *Sturm und Drang* y la Ilustración alemana**. Volker Rühle
31. **El giro kantiano**. Riccardo Pozzo
32. **Kant y la época de las revoluciones**. José Luis Villacañas
33. **Conciencia de la modernidad: Hegel**. W. Jaeschke

34. **La Restauración: la escuela hegeliana y sus adversarios.** Félix Duque
35. **El movimiento romántico.** Christoph Jamme
36. **Las épocas de Schelling.** Arturo Leyte
37. **Pensamiento positivista y Revolución Industrial.** Javier Ordóñez
38. **Literatura hispanoamericana: sociedad y cultura.** Teodosio Fernández
39. **El pragmatismo.** Carlo Sini
40. **El primer socialismo: los temas, las corrientes, los hombres.** Gian Mario Bravo
41. **Socialismo revolucionario y darwinismo social.** Reinhard Mocek
42. **De las imágenes del MUNDO a las *imágenes* del mundo. O bien: Los hechos en el espacio lógico son el mundo. (La revolución del espíritu científico en el siglo XIX).** Hans-Jörg Sandkühler
43. **Nihilismo estético e invención mitológica (El mundo de Wagner y Nietzsche).** Maurizio Ferraris.
44. **Simbolismo y bohemia: la Francia de Baudelaire.** Enrique López Castellón
45. **Música y filosofía entre los siglos XIX y XX.** Enrica Lisciani-Petrini
46. **El devenir de la plástica en el siglo XX.** Delfín Rodríguez Ruiz
47. **Entre Berlín y Jerusalén: avatares del pensamiento judeo-alemán, de M. Mendelssohn a Paul Celan.** Reyes Mate
48. **La Europa finisecular.** Sergio Givone
49. **Ciencia y logicismo: la reacción antimetafísica inglesa.** Rom Harré/José M. Sagüillo
50. **La nueva imagen del mundo: impronta cultural de la relatividad.** Manuel Garrido
51. **Las raíces filosóficas de la poesía contemporánea.** Diego Romero de Solís
52. **Historicismo y fenomenología.** Renato Cristin
53. **El oscurecimiento de la razón: la "Belle Époque".** Franco Volpi
54. **Heidegger y su tiempo.** Felipe Martínez Marzoa
55. **El existencialismo.** Hans-Jürgen Gawoll
56. **La Escuela de Frankfurt.** Fernando Castro
57. **El giro lingüístico: hermenéutica y análisis del lenguaje.** Adriano Fabris
58. **Estructuralismo y ciencias humanas.** José Luis Pardo
59. **Diferencia y alteridad: después del estructuralismo.** Leonardo Samonà
60. **La inflexión postmoderna: los márgenes de la modernidad.** Pier Aldo Rovatti
61. **El fin de la Historia.** Manuel Cruz
62. **La nueva retórica.** Ángel Gabilondo
63. **Los nuevos caminos de la ciencia y su repercusión cultural.** Joaquín Chamorro
64. **Panorama de la ética analítica contemporánea.** Javier Sádaba
65. **Panorama de la ética continental contemporánea.** Javier Muguerza
66. **Evolución del pensamiento jurídico-político moderno.** Jorge Pérez de Tudela
67. **El pensamiento español contemporáneo.** Andrés Sánchez Pascual
68. **El despertar de la conciencia planetaria: ¿administración o habitación de la Tierra?** Vincenzo Vitiello

Este libro es un intento, en primer lugar, por despejar las ambigüedades y confusiones que rodean al "gnosticismo", presentando para ello sus principales y definitorias afirmaciones teológicas: desde la "gnosis" como *conocimiento revelado* (nunca como fe o creencia) en sí mismo salvador, hasta la existencia de (y radical diferencia entre) dos Dioses: el Dios verdadero y bueno, y el Demiurgo, Dios malvado creador del mundo (que, por extensión, es también malvado, prisión de la que el hombre debe escapar). Un intento, en segundo lugar, por rescatar al gnosticismo de su falso papel vicario frente al cristianismo, que lo reduce a mera derivación (y, por tanto, herejía) cristiana, para concluir, antes bien, que la propia elaboración doctrinal y la consolidación institucional cristianas son el fruto de una "lucha" mantenida contra este "peligroso" enemigo, doctrinalmente independiente. En este sentido se trata de un intento por resaltar la importancia que puede revestir para la comprensión de nuestro mundo un estudio serio del gnosticismo, movimiento que todavía hoy sigue siendo oscuro en muchos aspectos, pero cuya influencia en la conformación de nuestra cultura en los primeros siglos de nuestra era está fuera de duda.

Francine Culdaut nació en Reims, el 9 de septiembre de 1951. En 1981 sostuvo su Tesis Doctoral sobre *La aristocracia romana y los cultos orientales en el siglo IV. Investigaciones de prosopografía y de sociología religiosas*. Actualmente enseña en el Instituto Católico de París, en cuya facultad de Teología es responsable del Curso de Especialización (Maîtrise) *Orígenes Cristianos y teología patrística*. Autora de trabajos sobre la herejía y la ortodoxia en los primeros siglos, en este momento está investigando los debates entre paganos y cristianos a propósito del alma en Occidente en los siglos III y IV, y está preparando asimismo una tesis de teología sobre el papel de la interpretación en el cristianismo antiguo a partir de un ejemplo, la virginidad de María.

ISBN 84-460-0608-1
9 788446 006084

-akal-
EDICIONES